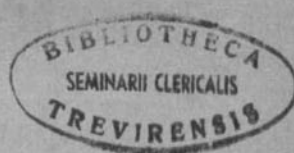


Trierer  
Theologische Zeitschrift  
1947

56. Jahrgang des  
PASTOR BONUS



V 106

---

PAULINUS-VERLAG TRIER  
der Paulinus-Druckerei GmbH. Trier

1948/665

# Inhalt des Jahrgangs 1947

	Seite
Backes, Ignatius, Zum Problem des Gottesbeweises*) . . . . .	31
— Der Spender der Firmung . . . . .	37
— Die Lehre vom allgemeinen Priestertum in der Patristik u. Scholastik . . . . .	90
— Die Lehre vom allgemeinen Priestertum in der nachtridentinischen Theologie und im Zeugnis der amtlichen Dokumente . . . . .	143
— Das allgemeine Priestertum: Spekulative Darlegung . . . . .	212
— Die Kirche der Martyrer als Mutter*) . . . . .	312
Bartz, Wilh., Das Geschichtsbild Matthias Joseph Scheebens . . . . .	65
Brühl, Franz, Maria — Trost und Hoffnung in der modernen Seelsorgenot*) . . . . .	314
v. Dietze, Constantin, Programmatistische Grundlinien der Wirt- schafts- und Sozialpolitik aus christlicher Verantwortung . . . . .	129
Dingels, Peter, Unsere Landjugend in seelsorglicher Wertung und Wartung*) . . . . .	62
Drutschmann, Martin, Die „Ostflüchtlinge“ — eine Belastungs- probe des westdeutschen Katholizismus . . . . .	115
Fischer, Balthasar, Das Taufjahrgedächtnis. Ein Stück unter- gegangener Tauffrömmigkeit . . . . .	345
Heintz, Albert, Betrugsversuche bei kirchlichen Todeserklärungen und Eheprozessen*) . . . . .	247
Höffner, Joseph, Macht und Gnade . . . . .	23
— Um das „Pfarrprinzip“*) . . . . .	60
— „Innerweltliche Askese“ — Christentum und Weltgestaltung . . . . .	96
— Dekret des Heiligen Offiziums über die Ehezwicke*) . . . . .	123
— Die Römische Rota über das Ehehindernis der Impotenz*) . . . . .	125
— Probleme und neue Wege der Dorfseelsorge in Frankreich*) . . . . .	153
— Das neue Ehegesetz*) . . . . .	157
— „Grenzmoral“*) . . . . .	190
— Die Begründung der Völkerrechtswissenschaft durch die spanische Theologie des Goldenen Zeitalters . . . . .	193
— Erschütterte „Weltfrömmigkeit“*) . . . . .	239
— Kirche und Partei . . . . .	353
— Aufstieg oder Niedergang der Kirche?*) . . . . .	371
— Tagung für Flüchtlingsseelsorge in Eichstätt 1947*) . . . . .	374
— Bücher zur „Ehepastoral“*) . . . . .	377
Junker, Hubert, Das allgemeine Priestertum des Volkes Israel nach Ex 19,6 . . . . .	10
— Der alttestamentliche Bann gegen heidnische Völker als moral- theologisches und offenbarungsgeschichtliches Problem . . . . .	74

„Übersichten und Berichte“ sind durch ein Sternchen (\*) bezeichnet



	Seite
Kaupel, Heinrich, Prahler Stolz und seine Bestrafung im Lichte der prophetischen Verkündigung . . . . .	136, 220
Kempf, Theodor Konrad, Die altchristliche Bischofskirche Triers:	
I. Die Überlieferung . . . . .	2
II. Die Forschung . . . . .	33
III. Die Ausgrabungen 1943 . . . . .	118
IV. Die Ausgrabungen 1945/46 . . . . .	182
Ketter, Peter, Das allgemeine Priestertum der Gläubigen nach dem 1. Petrusbrief . . . . .	43
— Syneisakten in Korinth? . . . . .	175
Mohr, Richard, Die göttliche Uroffenbarung und die Religionen der Naturvölker . . . . .	51
v. Nell-Breuning, O., S. J., Pfarrgemeinde, Pfarrfamilie, Pfarrprinzip . . . . .	257
Nüschén, A., Das Priesterbild in der neueren Literatur . . . . .	281
Patheiger, A., „Erstkommunion“ und „feierliche Kommunion“ in Frankreich*) . . . . .	241
Pereira, Clemente, S. J., Zwei Jahre unter der Nachkriegsjugend	229
— Priester und Jugend . . . . .	269
Puschmann, Bernhard, SAC, Die Verpflichtung zur Spendung der Nottfirmung . . . . .	168
— Das neue päpstliche Sondergesetz über die weltlichen Institute vom 2. Februar 1947 . . . . .	325
Raudisch, Erich, Zwei Jahre Männerseelsorge bei den „Deutschen Dienstgruppen“ . . . . .	263
Schauß, Heribert, Die Synodalstatuten des Bistums Trier . . . . .	161
Scherzl, Simon, C. Ss. R., Die Volksmission in der Zeit . . . . .	321
Schuler, Matthias, Zum 1200jährigen Jubiläum des fränkischen Generalkonzils vom Jahre 747 . . . . .	362
Seelhammer, Nikolaus, Gewissen und Verantwortlichkeit	200, 288
Steffens, Hans, Die Lage unserer Großstadtjugend . . . . .	107
— Krise des Dorfes und Dorfseelsorge*) . . . . .	243
Thomas, Alois, Peter Alois Gratz. Ein Führer der Reformbewe- gung unter Bischof Hommer von Trier . . . . .	301
Thomas, Johannes, Paul Claudels „opus mirandum“ und die geistige Situation der Zeit . . . . .	16
— Die geistige Gestalt des zeitgeschichtlichen Priestertums nach Georg Bernanos: „Tagebuch eines Landpfarrers“ . . . . .	102
— Der Priester in der Krise der Zeit. Gedanken zu Georg Bernanos: „Tagebuch eines Landpfarrers“ . . . . .	148
Wehr, Matthias, Geleitwort . . . . .	1
Zeitschriften-Übersicht*) . . . . .	317

## Verzeichnis der besprochenen Bücher

Adam, K., Das Wesen des Katholizismus . . . . .	250
— Jesus Christus . . . . .	250
Ammer, J., Christl. Lebensgestaltung nach der Ethik Sailers . . . . .	127
Boulard, F., Problèmes missionnaires de la France Rurale . . . . .	153
Coppenrath, A., Kurze katholische Kanzelgebete . . . . .	252
Ehegesetz vom 20. Februar 1946 . . . . .	157, 160
Frings, J., Grundsätze katholischer Sozialarbeit . . . . .	380
Gentges, I., Ring des Lebens . . . . .	378
Gröber, K., Hirtenrufe . . . . .	160
Gülden, J., Das Geheimnis der Ehe . . . . .	377
Hasenkamp, G., Carmina in nocte . . . . .	253
Hengstenberg, H. E., Michael gegen Luzifer . . . . .	254
Hildebrand, D. v., Sittliche Grundhaltungen . . . . .	379
Jakobs, K., Das Mysterium als Grundgedanke der Seelsorge . . . . .	128
Jünger, F. G., Die Perfektion der Technik . . . . .	239
Kampmann, Th., Anthropologische Grundlagen ganzheitlicher Frauenbildung . . . . .	377
Klein, J., Tertullian. Christl. Bewußtsein und sittliche Forderungen . . . . .	127
Kolping, A., O beata trinitas . . . . .	251
Kunisch, H., Rainer Maria Rilke und die Dinge . . . . .	256
Maaßen, J., Brief an den Londoner Rundfunk . . . . .	379
Muckermann, H., Die Familie . . . . .	379
Naab, I., Die katholische Beicht . . . . .	252
Pauquet, P. P., Vom Wort zur Tat . . . . .	240
Pius XII., Ansprachen zur Neuordnung im Staats- und Völkerleben . . . . .	380
Plumpe, J., Mater Ecclesia . . . . .	312
Reyburn, H. A., Friedrich Nietzsche . . . . .	319
Scharl, E., Recapitulatio mundi . . . . .	32
Schäufele, H., Unsere Kirche. Rundschreiben „Mystici Corporis“ . . . . .	251
— Ansprachen Papst Pius XII. zur Neuordnung im Staats- und Völkerleben . . . . .	380
Schneider, R., Gedenkwort zum 20. Juli . . . . .	379
Schöllgen, W., Grenzmoral . . . . .	190
Siegmund, G., Nietzsche . . . . .	320
Steffes, J. P., Thomas v. A. und das moderne Weltbild . . . . .	251
Synodal-Statuten des Bistums Trier . . . . .	161
Weilner, J., Tanz und Erotik . . . . .	378
Wirtz, H., Bruder Franz in unserer Zeit . . . . .	241
— Vom Eros zur Ehe . . . . .	378
Wolff, P., Nietzsche und das christliche Ethos . . . . .	320
Wunderle, G., Die religiöse Bedeutung der ostkirchlichen Studien . . . . .	252
Würtenberg, G., Seneca: Vom glücklichen Leben . . . . .	128

V. 406  
52.52

22. APR 47  
Biblische Seminar Charlottenburg  
"Travincula"

# **TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT**

## **56. JAHRGANG DES PASTOR BONUS**

---

### **Inhalt**

Geleitwort / Regens Prof. Dr. Wehr . . . . .	1
Die altchristliche Bischofskirche Triers / Dr. Theodor Kempf . . . . .	2
Das allgemeine Priestertum. I. Das allgemeine Priestertum des Volkes Israel nach Ex 19,6 / Dr. Hubert Junker . . . . .	10
Paul Claudels „opus mirandum“ und die geistige Situation der Zeit / Johannes Thomas . . . . .	16
Macht und Gnade / Dr. Joseph Höffner . . . . .	23
Übersichten und Berichte: Zum Problem des Gottesbeweises / Dr. Ignaz Backes . . . . .	31
Besprechungen von Büchern . . . . .	32

1. Heft

Januar 1947

---

**PAULINUS-VERLAG - TRIER**  
der Paulinus-Druckerei G. m. b. H. Trier

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ wird herausgegeben vom Professorenkollegium des Bischöflichen Priesterseminars in Trier. Schriftleiter: Theol.-Prof. Dr. Joseph Höffner, Trier, Windstraße 4.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 12 Heften. Preis: jährlich 15,— Mark zuzüglich Zustellgebühr; Einzelheft: 1,50 Mark.

Bestellungen und Anzeigen an den Paulinus-Verlag, Trier, Kutzbachstr. 15.

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier.

Erscheint mit Genehmigung der Militärregierung unter Nr. 267/PR/INF.

---

## Die nächsten Hefte

bringen u. a. folgende Beiträge:

Professor Dr. P. Ketter: Das allgemeine Priestertum der Gläubigen nach dem ersten Petrus-Brief.

Professor Dr. I. Backes: Die Lehre vom allgemeinen Priestertum in der Väter-Zeit und der Scholastik.

Die Lehre vom allgemeinen Priestertum in der heutigen Theologie.

Professor Dr. H. Junker: Die neue lateinische Psalmenübersetzung.

Der alttestamentliche Bann gegen heidnische Völker als moraltheologisches und offenbarungsgeschichtliches Problem.

Dechant Johannes Thomas in Daun: Die geistige Gestalt des zeitgeschichtlichen Priestertums nach Georg Bernanos' „Tagebuch eines Landpfarrers“.

Professor Dr. J. Höffner: Christlicher Sozialismus?

Kirche und Partei.

Um das Pfarrprinzip.

Pfarrer Dr. R. Mohr: Die göttliche Offenbarung und die Religion der Naturvölker.

Professor Dr. P. Ketter: Urkirchliche Mütterschulung in den Pastoralbriefen.

Synelsakten in der korinthischen Christengemeinde.

Professor Dr. A. Knauber: Auf dem Weg zum neuen Katechismus.

Professor Dr. B. Fischer: Spuren altchristlicher Tauffrömmigkeit in der heutigen Sonntagsfeier.

Die benedictio mulieris post partum.

Pfarrer P. Dingels: Unsere Landjugend in seelsorglicher Wertung und Wartung.

Dr. Th. Kempf: Die Ergebnisse der neuesten Ausgrabungen im Trierer Dom.

# Geleitwort

Von Regens Prof. Dr. Matthias Wehr

Die Zeitschrift „Pastor bonus“ wurde wie alle Erzeugnisse des freien Geistes in den Jahren der nationalsozialistischen Herrschaft scharf überwacht und unwürdig bevormundet. Mehr als einmal stand die Schriftleitung vor der Frage, ob es nicht besser sei, die Arbeit einzustellen und den Dingen ihren Lauf zu lassen. Nur die Verantwortung für Wissenschaft und Seelsorge bewog sie fortzufahren und, soweit es in ihren Kräften stand, einzutreten für Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe. Schließlich wurde, während man zur gleichen Zeit für antichristliche Propaganda Papier in Fülle bereitstellte, der „Pastor bonus“ unter dem Vorwand der Papierersparnis mit dem Oberrheinischen und dem Ostdeutschen Pastoralblatt zu einer einzigen Zeitschrift unter dem Titel „Pastoralblatt“ vereinigt. In enger und vertrauensvoller Zusammenarbeit mit der Schriftleitung des Oberrheinischen Pastoralblattes wurde ein Heft der so vereinigten Zeitschriften gedruckt, zu dem die Schriftleitung des „Pastor bonus“ mehrere Artikel beisteuerte.

Ein neuer Befehl der sogenannten Reichspressekammer ordnete die Vereinigung des Pastoralblattes mit der Paderborner Zeitschrift Theologie und Glaube an. Die Schriftleitung des „Pastor bonus“ konnte nur noch erreichen, daß sie das Recht behielt, eigenständig Beiträge für die vereinigte Zeitschrift, die den Namen Theologie und Seelsorge trug, aufzunehmen. Mehrere wertvolle Artikel lieferte sie.

Nur für die Dauer des Krieges war die Vereinigung der Zeitschriften festgelegt. Dem Gebot der Stunde und einer mehr denn fünfzigjährigen Tradition gehorchend, kamen die Professoren des Priesterseminars Trier schon im Spätsommer 1945 zu dem festen Entschluß, wiederum eine theologische Zeitschrift herauszugeben. Als neuer Schriftleiter wurde Professor Dr. Joseph Höffner gewählt. Herrn Subregens Prälat Prof. Dr. Lenz sei für seine verdienstvolle und selbstlose Arbeit in der Schriftleitung des „Pastor bonus“ ein herzliches Wort des Dankes gesagt.

Nachdem durch die erzwungene Vereinigung mit anderen Zeitschriften der bisherige Titel „Pastor bonus“ weggefallen war, erhob sich die Frage, ob man dem veränderten Zeitgeschmack entsprechend der Zeitschrift einen anderen Titel geben solle, der ihre Art schlicht kennzeichne. Gewählt wurde die Bezeichnung: „Trierer Theologische Zeitschrift“. Dadurch, daß sie im Untertitel als Fortsetzung des „Pastor bonus“ erscheint, ist ihr Ziel klargestellt: Sie will die theologischen Disziplinen so pflegen, daß dadurch dem obersten Gesetz unserer Kirche, dem Heile der Seelen, gedient wird. Sie wird danach streben, die wissenschaftliche Höhe des Klerus zu wahren, dem Seelsorger die Mittel an die Hand zu geben, daß er als Priesterpersönlichkeit wirken kann aus dem Geiste, der lebendig macht. So will sie auch mithelfen, daß unser Volk den Weg zu Christus findet und durch Christus neues Leben gewinnt.



# Die altchristliche Bischofskirche Triers

## I. Die Überlieferung

Von Dr. Theodor Konrad Kempf, Nonnenwerth

Bischofsliste<sup>1</sup>, Bodenfunde<sup>2</sup> und andere geschichtliche Zeugnisse<sup>3</sup> sichern für die römische Stadt Trier um die Mitte des dritten Jahrhunderts eine christliche Gemeinde, die im Hinblick auf die Bedeutung der Stadt unter bischöflicher Leitung gestanden haben muß<sup>4</sup>. Zu einer organisierten christlichen Gemeinde des dritten Jahrhunderts gehört nun stets eine *domus ecclesiae*<sup>5</sup>, ein Haus der Kirche, wo sich die Gläubigen versammeln, wo der Bischof mit seinen Klerikern wohnt und wo der Glaubensbruder aus der Fremde erste gastliche Aufnahme findet.

Für Trier legt die bekannte Stelle aus Lactantius eine solche *domus ecclesiae* nahe, wenn das milde Verhalten des Constantius Chlorus den Christen gegenüber gelobt wird, der zwar das diokletianische Verfolgungsdekret veröffentlichte und „das Niederreißen der Versammlungsstätten anordnete, d. h. der Wände, die man wiederherstellen konnte, aber den wahren Tempel Gottes, der in den Menschen

<sup>1</sup> L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule* 1 (Paris 1894) 12,30—31; 3 (Paris 1915) 9,30 ff.

<sup>2</sup> Grabstein einer „*Domitia civis Treverae*“ in Bordeaux, vgl. E. Diehl, *Inscriptiones Latinae christianae veteres* 2 (Berlin 1927) 4445 A. Die Inschrift stammt wahrscheinlich aus dem Jahre 258; die Fassung der Inschrift weist auf Christen. Unter den 600 bisher nur durch Zufallsfunde (!) bekannten frühchristlichen Inschriften aus Trier dürften mehrere nach Formular und Schrift noch dem 3. Jahrhundert zuzuweisen sein. Eine wissenschaftliche Untersuchung des gesamten Bestandes steht noch aus und ist jetzt besonders erschwert, da ein Bombentreffer bei den Angriffen auf Trier 19.—23. Dezember 1944 die gesamte, nicht geborgene frühchristliche Abteilung im Landesmuseum vernichtet hat. Auch das Schicksal des berühmten Noesarkophages ist noch ungewiß. Vgl. seine frühe Datierung bei F. Gerke, *Die christlichen Sarkophage der vorkonstantinischen Zeit* (Berlin 1940) 300—306. Dort Seite 305 die für die Trierer Christengemeinde aufschlußreiche Deutung: „Der Trierer Noesarkophag stellt zum erstenmal im Bilde der Arche die Ekklesia selber vor Augen, als die *unitas fidelium*, als die eine Kirche der einen Taufe, als alleinige Inhaberin der Garantie der Rettung, als einzigen Ort der Sicherheit: auf dem Meere des Todes schwimmend und das Heil der Taufe grüßend, als Kirche, die sich ihrer Ausschließlichkeit bewußt ist und ihres Sieges sicher, als die triumphierende Kirche, deren Rosen- und Lilienschmuck vom Blute der Märtyrer und von den guten Werken ihrer Gläubigen gebildet wird. So endet die Ideengeschichte der ältesten christlichen Kunst in dieser ältesten Ekklesiakomposition mit einem Bekenntnis zur allein seligmachenden Kirche.“

<sup>3</sup> M. Schuler, Über die Anfänge des Christentums in Gallien und Trier mit besonderer Berücksichtigung der These von Louis Duchesne: *Trierer Zeitschrift* 6 (Trier 1931) 80—103.

W. Neuß, *Die Anfänge des Christentums im Rheinlande: Rheinische Neujahrsblätter* 2 (Bonn 1933) 5—25. Die Einführung des Christentums nach den literarischen Quellen.

Vgl. J. Steinhausen, *Archäologische Siedlungskunde des Trierer Landes* (Trier 1936) 420 f.

<sup>4</sup> Zur Frage der Organisation der trierischen Kirche im 3. Jahrhundert M. Schuler, a. O. S. 102 f.

<sup>5</sup> G. P. Kirsch, *Gli edifici sacri cristiani nei primi tre secoli della chiesa* = *Studi di antichità cristiana* 16 (Roma 1940) 118—125.

besteht, verschonte“<sup>6</sup>. Das Niederreißen einer solchen Versammlungsstätte der Christen wird wohl auch für die Residenzstadt des Constantius gelten<sup>7</sup>, in der seit 317 Lactantius selbst als Erzieher des kaiserlichen Prinzen Crispus lebte und wirkte.

Sichere Kunde über die Bischofskirche Triers vermittelt uns dann der hl. Athanasius in seiner 357 verfaßten *Apologia ad Constantium*<sup>8</sup>. Eine der vier gegen ihn erhobenen Anklagen beschuldigte ihn der allzu frühzeitigen Benutzung der von Constantius erbauten Kirche in Alexandrien. Zu seiner Verteidigung beruft sich der große Kirchenlehrer auch auf einen Vorgang, den er während eines Aufenthaltes in Trier miterlebt hatte. Er berichtet, daß wegen der Menge der Gläubigen der Gottesdienst in einer noch nicht vollendeten Kirche gehalten wurde, da die alte zu klein war. Die Trierer Geschichtsschreibung hat diese Nachricht von einer im Bau befindlichen größeren Kirche stets für die Zeit von 336–337 in Anspruch genommen, da Athanasius als Verbannter in Trier weilte. In seiner Verteidigungsschrift aber sagt Athanasius, diesen Gottesdienst in ungeweihter Kirche habe er in Trier und Aquileja gesehen. Für Aquileja ist nun diese Bau- nachricht auf die zweite Basilika<sup>9</sup> zu beziehen, die als „*magnificum templum*“ bezeichnet wird und von Bischof Fortunatianus (337–360) errichtet wurde. Die Ausgrabungen haben in Übereinstimmung mit der Überlieferung ergeben, daß die ältere Anlage, die wegen ihrer Fußbodenmosaik berühmte Basilika des Bischofs Theodorus (erbaut um 312), nach dem Regierungsantritt Konstantins II. (337)

<sup>6</sup> Lactantius, *De mortibus persecutorum* c. 15. Vgl. Eusebius, *Vita Constantini* I c. 16 u. II c. 49.

<sup>7</sup> Es wurden aber nicht alle Kirchen niedergerissen, da im Mailänder Reskript von 313 den Christen Kirchen wieder zurückgegeben werden. Zum konstantinischen Kirchenbau in den vornehmsten Städten des Römerreiches St. Beissel, *Geschichte der Trierer Kirchen* I (Trier 1887) 70–74.

<sup>8</sup> Athanasius, *Apologia ad Constantium* c. 14–15 „*Festum quidem erat paschatis: populique ingens erat multitudo, tantaque Christianorum turba, quanta in singulis urbibus exstare imperatores Christo addicti peroptare debeant. Cum igitur ecclesiae paucae numero essent et angustissimae, ingenti edito tumultu rogabant populi, ut in magna ecclesia conventus ageretur: ibique omnes preces funderent pro tua salute. Sicque acta res est. — Beatae quippe vir memoriae Alexander ob aliorum locorum angustiam, dum ipse ecclesiam, quae omnium maxima tunc putabatur, Theonae dictam, exstrueret: in ea tamen ob populi frequentiam conventus egit, neque interim ob populi conventum aedificii constructionem intermittebat. Rem similem Treviris et Aquileiae factam vidi: ubi item ob populorum frequentiam, dum templa exstruerentur, in illis nihilominus conventus agebantur: nullusque tamen exstitit qui factum huiusmodi in crimen vocaret.*“ (MPG 25, 611/614.)

St. Beissel, a. O. S. 160 glaubt, „daß man nicht ohne weiteres die Stelle des hl. Athanasius auf einen Dombau beziehen darf“. Auf Grund der von Athanasius angeführten Beispiele aus Alexandrien und Aquileja muß es sich aber in Trier gleichfalls um die Bischofskirche der Stadt handeln.

<sup>9</sup> Vielleicht war es aber schon die dritte Basilika, wenn die Gedenkschrift auf Bischof Theodorus († 319) im nördlichen Kultraum: „(Theod)ore felix hic crevis-“ so ausgedeutet werden darf, daß der spätere Bischof an der gleichen Stelle schon als Kind, dann als junger Kleriker und Priester an dem Gottesdienst teilgenommen hat. Die Gemeinde von Aquileja hätte dann an dieser Stelle schon im 3. Jahrhundert einen Kultraum besessen. Vgl. A. Gnirs, *Die christliche Kultanlage aus konstantinischer Zeit am Platze des Domes in Aquileja* = *Jahrbuch des kunsthistorischen Instituts der k. k. Zentralkommission für Denkmalpflege* (Wien 1915) 168–170. Das Werk von C. Cecchelli, *La basilica di Aquileja* (1933) war mir nicht zugänglich.

niedergelegt und durch eine geräumigere Anlage ersetzt wurde<sup>10</sup>. Athanasius aber feierte im Jahre 345 das Osterfest am 7. April in Aquileja<sup>11</sup>, nachdem ein Dekret des Kaisers Constantius seine zu Sardika beschlossene Rückkehr vereitelt hatte. Bei dieser Feier sah Athanasius die noch im Bau befindliche Basilika des Bischofs Fortunatianus, die schon so weit vollendet war, daß sie zum Gottesdienst benutzt werden konnte<sup>12</sup>. Wenn nun der unermüdete Bischof im gleichen Jahre nochmals nach Gallien zu Kaiser Constans reiste<sup>13</sup>, um von dort 346 über Rom, Antiochien und Jerusalem am 21. Oktober in Alexandria einzutreffen, so wird er bei dieser Gelegenheit den erwähnten Gottesdienst in der noch nicht vollendeten Trierer Bischofskirche gesehen haben, wahrscheinlich am Osterfest des Jahres 346<sup>14</sup>. Nur so läßt sich die Gleichsetzung von Aquileja und Trier chronologisch erklären, abgesehen davon, daß wie in Aquileja jetzt auch in Trier der archäologische Befund für dieses spätere Datum eintritt.

Noch zweimal finden wir für das vierte Jahrhundert eine Kirche der Stadt Trier erwähnt in den Schriften des Sulpicius Severus. Zunächst in der Lebensbeschreibung des hl. Martinus<sup>15</sup>. In Trier lag ein Mädchen schwer krank danieder. Die Anverwandten umstanden traurig das Sterbelager, da kam plötzlich die Kunde, Martinus sei in die Stadt gekommen. Sogleich eilte der Vater des Mäd-

<sup>10</sup> Datierung durch einen Münzfund Konstantins II. (337–343). A. Gnirs, Zur Frage der christlichen Kultanlagen im österreichischen Küstenlande: Jahreshefte des österreichischen archäologischen Institutes 19–20 (Wien 1919) Beiblatt Sp. 197. Vgl. E. Weigand, Die Ostung in der frühchristlichen Architektur = Festschrift Seb. Merkle (Düsseldorf 1922) 376–378.

<sup>11</sup> H. G. Opitz, Athanasius Werke 2 (Berlin 1941) 280, 25 Note.

<sup>12</sup> So auch R. Egger, Frühchristliche Kirchenbauten im südlichen Norikum = Sonderschriften des österreichischen archäologischen Institutes Wien (Wien 1916) 121.

<sup>13</sup> Am 26. Juni 345 war der arianische Gegenbischof in Alexandria Gregorius gestorben. Constans, der dem Athanasius wohlgesinnt war, bestimmte seinen Bruder Constantius zur Rückberufung des vertriebenen Bischofs. Luzifer von Calaris (De s. Athanasio I, 29) sagt, Constantius habe 346 Athanasius aus Furcht vor seinem Bruder Constans zurückkehren lassen.

<sup>14</sup> Die bevorzugte Residenz des Constans ist Trier. Athanasius selbst bezeugt, daß er in Gegenwart des Bischofs von Trier Maximin mit dem Kaiser verhandelte. Nach O. Seeck, Regesten der Kaiser und Päpste (Stuttgart 1919) 193 u. 195 ist Constans im Frühjahr 345 in Aquileja, wo er mit Athanasius zusammentrifft; am 15. Mai in Trier; am 1. Juni in Köln, am 22. Mai 346 in Mailand. Der von O. Seeck (a. O. S. 195) für den 5. März 346 angegebene Aufenthalt in Sirmium ist eine ziemlich willkürliche Interpolation (a. O. S. 42). Besser begründet ist der weitere Aufenthalt des Kaisers in Gallien, wo ihn Athanasius vor seiner Heimreise aufsuchte. In diesem Zusammenhang ist ein Dokument von unschätzbare Bedeutung, das schon L. Duchesne in Verbindung mit einem Aufenthalt des hl. Athanasius in Trier im Jahre 346 brachte: Die Akten des angeblichen Konzils von Köln vom 12. Mai 346. Herr Prof. M. Schuler (Trier) hatte die Güte mich auf einen Nachtrag in der 2. Auflage des *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule* (Paris 1907) 361–365 aufmerksam zu machen, wo Duchesne eine gut begründete Erklärung für die authentische Bischofsliste der angeblichen Kölner Synode bringt: „C'est justement au printemps de l'année 346 qu'Athanase préparait son retour à Alexandrie et qu'il vint en Gaule prendre congé de l'empereur Constant. Il aura jugé utile d'emporter un témoignage des sentiments du clergé des Gaules à son égard, et à cet effet, on se sera réuni à Trèves, autour de l'évêque Maximin, peut-être aussi d'Athanase et de l'empereur Constant. C'est l'explication la plus simple“ (a. O. S. 363–364).

<sup>15</sup> Sulpicius Severus, *Vita s. Martini* c. 16.

chens in die Kirche, wo Martinus gerade eingetreten war<sup>16</sup>. Dort umfaßte der Greis weinend die Knie des Heiligen vor den Augen des Volkes und in Gegenwart vieler anderer Bischöfe und bat für seine Tochter. Schließlich folgte Martinus dem Vater, weil auch die umstehenden Bischöfe ihn drängten, und heilte mit gesegnetem Öl die Kranke. A. Hauck schließt aus der Begebenheit, daß es im Jahre 385 in Trier nur eine Kirche gegeben habe: „als Martin von Tours in die Stadt kam, wußte man sofort, wo man ihn zu suchen hatte. Hätte Sulpicius Severus von mehreren Kirchen in Trier gewußt, so hätte er die Kirche, von der er sprach, näher bezeichnen müssen“<sup>17</sup>. Der Schluß ist etwas gewagt, aber im Hinblick auf die kirchlichen Verhältnisse im vierten Jahrhundert richtig. Es gab in Trier wie in den meisten Städten des Reiches nur eine Großkirche, die Bischofskirche, wohin sich der fremde Bischof sofort begab, wenn er in die Stadt kam, wo Martinus denn auch schon andere Bischöfe antraf. Daß sich außerdem nicht noch kleinere Kulträume in der Stadt Trier befanden, ist damit nicht gesagt, doch stand ihnen nicht die Bezeichnung „ecclesia“ zu<sup>18</sup>.

Im folgenden Jahre kam Martinus wieder nach Trier. Wie uns Sulpicius Severus in seinem dritten Dialog erzählt<sup>19</sup>, wollte er bei Kaiser Maximus für Anhänger des 383 ermordeten Kaisers Gratian Fürsprache einlegen. In Trier weilten damals noch Ithacius und seine Anhänger, die gegen den Willen des hl. Martinus und vieler anderer Bischöfe des Abendlandes die Hinrichtung des spanischen Ketzers Priszillian und sechs seiner Anhänger bei Maximus durchgesetzt hatten. Martinus mißbilligte das Verfahren der Bischöfe gegen die Priszillianisten wegen der unwürdigen Härte und lehnte es ab, den Kaiser in diese rein kirchliche Angelegenheit hineinzuziehen. Infolgedessen hielt er sich von jeder Gemeinschaft mit Ithacius und seinen Anhängern fern, obwohl der Kaiser diese dringend wünschte, und begab sich nur in die Kirche, um dort zu beten<sup>20</sup>. Um aber die Absendung von Tribunen zur Verfolgung der Priszillianisten in Spanien zu verhindern, war Martinus schließlich bereit, an der Weihe des neuen Trierer Bischofs Felix teilzunehmen, „indem er es für besser hielt, für kurze Zeit nachzugeben, als jene Todgeweihten ihrem Schicksal zu überlassen“. Martinus erschien deshalb in der Kirche, war aber nicht zu bewegen, seine Teilnahme durch eine Unterschrift zu bestätigen. Daß Felix seine Weihe in der Bischofskirche Triers erhalten hat, ist aus dem Zusammenhang selbstverständlich.

Die letzte Erwähnung der altchristlichen Bischofskirche finden wir in dem Distichon des Venantius Fortunatus auf Niketius:

„Templa vetusta Dei renovasti in culmine prisco  
Et floret senior, te reparante, domus“<sup>21</sup>.

<sup>16</sup> — et forte Martinus iam ecclesiam fuerat ingressus. ibi inspectante populo multisque aliis praesentibus episcopis, eiulans senex genua eius amplectitur (Halm 125, 21—24).

<sup>17</sup> A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands 1 (Leipzig 1904) 28. Vgl. M. Schuler, Das Christentum in den Rheinlanden während der Römerzeit in Hauck's Kirchengeschichte Deutschlands: Pastor bonus 44 (Trier 1933) 353—354.

<sup>18</sup> Vgl. den von Ammianus Marcellinus (XV, 5) berichteten Vorfall über die Ermordung des römischen Befehlshabers Silvanus 355 in Köln, der vergebens als schützendes Asyl ein „conventiculum ritus christiani“ zu erreichen suchte. Es wird mit diesem „conventiculum“ sicher nicht die für das 4. Jahrhundert zu fordernde Bischofskirche Kölns gemeint sein.

<sup>19</sup> Sulpicius Severus, Dialogus III c. 11—13.

<sup>20</sup> — adiit ecclesiam tantum orationis gratia (Halm 209, 13—14). Martinus blieb also allen Gottesdiensten fern. Der Vorgang ist aufschlußreich für die Auffassung und Übung der „communio“ im ausgehenden 4. Jahrhundert.

<sup>21</sup> Venantii Fortunati miscellanea III, 11. Vgl. N. Irsch, Der Dom zu Trier = Die Kunstdenkmäler der Rheinprovinz 13, 1 (Düsseldorf 1931) 77.



Unter der „senior domus“ ist unzweifelhaft die alte Bischofskirche zu verstehen, die Niketius erneuerte. Wir wissen aber, daß mit diesen Versen der heute noch erhaltene, römische Kern des Trierer Domes gemeint ist<sup>22</sup>. Deshalb ist die Frage berechtigt, ob sich die älteren Angaben auch auf dieselbe Stelle im römischen Trier beziehen, oder ob wir für das vierte Jahrhundert Bischofskirchen an verschiedenen Stellen anzunehmen haben?

Die Gründungslegenden verlegen die Anfänge der christlichen Gemeinde Triers vor das südliche Tor der Stadt (Porta Media), wo eine fromme Witwe Albana die ersten Glaubensboten aufgenommen und ihnen ihr Landhaus zur Verfügung gestellt haben soll. Die Nachricht wird uns nach Trithemius vermittelt durch einen Mönch der später über den Gräbern der drei „ersten“ Bischöfe von Trier errichteten Abtei St. Eucharius<sup>23</sup>. Die folgenden historisch beglaubigten Bischöfe des vierten Jahrhunderts aber liegen auf dem nördlichen Gräberfeld bestattet. Da die Anfänge der trierischen Christengemeinde auf kleinasiatisch-syrischen Ursprung hinweisen, und ein Morgenländer wie Agritius bei St. Maximin, der nach seinem Nachfolger benannten Kirche, gebraben wird<sup>24</sup>, so dürften dort eher die nachweisbar ältesten Spuren der frühchristlichen Gemeinde zu finden sein. Diese werden aber kaum über Grabanlagen, bzw. im vierten Jahrhundert über Coemeterialbasiliken hinausgehen, wie auch die bisherigen Bodenfunde beweisen<sup>25</sup>. Die Bischofskirche, die „domus ecclesiae“ aber liegt sicher nicht inmitten eines Gräberfeldes, sondern in der Stadt selbst.

Bevor wir uns dem eigentlichen Stadtgebiet zuwenden, sind noch zwei Überlieferungen zu prüfen, die eine altchristliche Bischofskirche in das nördliche Vorfeld verlegen. Nicolaus Novillanus († 1618) berichtet in seiner Abtschronik von St. Maximin, daß in älteren Schriften die Kirche des hl. Paulinus zuweilen Kathedrale genannt werde<sup>26</sup>. Er bringt dies in Zusammenhang mit einer dort befindlichen Begräbniskapelle der Bischöfe und einer Kathedra, einem bischöflichen Stuhl, der zu seiner Zeit noch zu sehen war. In der alten romanischen Basilika (geweiht 1148) wurde überdies das erste Joch des rechten Seitenschiffes Baptisterium genannt<sup>27</sup>, was nur auf altchristliche Einrichtung zurückgehen kann, da St. Paulin stets im Mittelalter Stiftskirche gewesen ist, neben der eine eigene Pfarrkirche für die Untertanen des Stiftes aus der Umgebung lag<sup>28</sup>. Die von

<sup>22</sup> N. Irsch, a. O. S. 77–80.

<sup>23</sup> E. Winheller, Die Lebensbeschreibung der vorkarolingischen Bischöfe von Trier = Rheinisches Archiv 27 (Bonn 1935) 45.

<sup>24</sup> H. V. Sauerland, Trierer Geschichtsquellen des XI. Jahrhunderts (Trier 1889) 152–154.

<sup>25</sup> F. Kutzbach, Ausgrabungen auf den altchristlichen Friedhöfen Triers: Trierer Zeitschrift 7 (Trier 1932) 199–201.

<sup>26</sup> J. N. v. Hontheim, Prodrömus Historiae Trevirensis II (Augsburg 1757) 1012–1013 Nicolai Novillani Chronicon Imperialis Monasterii S. Maximini. Vgl. G. Kentenich, Geschichte der Stadt Trier (Trier 1915) 38. Die Gründe für und gegen die bischöfliche Kathedra in St. Paulin bringt ausführlich St. Beissel, a. O. S. 171–178. Für die Tradition und Vorrechte der großen Marienkirche setzt sich gleichfalls ein J. N. v. Wilimowsky, Der Dom zu Trier (Trier 1874) 11 f.

<sup>27</sup> So auf dem nach Angaben des Kanonikers A. Oehmbs von C. M. Funk 1792 auf Grund älterer Vorlagen gezeichneten Plan der romanischen Paulinuskirche im Pfarrhaus von St. Paulin. Siehe Ph. Schmitt, Die Kirche des hl. Paulinus bei Trier (Trier 1853) 145 und 465 Anm. 31. Vgl. Die Kunstdenkmäler der Rheinprovinz 13,3 (Düsseldorf 1938) 334, wo Schmitt ohne Quellenangabe bez. des Baptisteriums ausgesprochen wird.

<sup>28</sup> Ph. Schmitt, a. O. S. 147.



Novillanlus erwähnte Kathedra wird mit den Bischofsgräbern in Zusammenhang zu bringen sein<sup>29</sup>, während das Baptisterium tatsächlich auf einen vorübergehenden Aufenthalt der Trierer Bischöfe in St. Paulin hinweist. Von Bischof Marus († um 480) wird berichtet, daß er die Kirche des hl. Felix über dem Grabe des hl. Paulinus erneuert habe<sup>30</sup>. Da in dieser Zeit, etwa von 450—550 der Dom in Trümmern lag, ist an eine Verlegung des Bischofssitzes nach St. Paulin zu denken. Marus wird die verhältnismäßig gut erhaltene Coemeterialbasilika zur Kathedralkirche umgewandelt haben. Auf ihn ist deshalb das Baptisterium und die seit dem Konzil von Ephesus (431) häufigere Weihe an die Gottesmutter Maria zurückzuführen. Niketius (525—56) verlegte dann nach Erneuerung der zerstörten Domkirche seinen Sitz wieder in die Stadt.

Eine weitere Überlieferung bezeugt die Kathedra der Trierer Bischöfe für St. Marien. „Im Jahre 973 stellte Erzbischof Theodorich von Trier die später St. Maria ad Martyres, damals St. Maria in Ripa genannte Kirche zu einem Kloster des Benediktinerordens wieder her. Die über diesen Akt aufgenommene Urkunde sagt von St. Marien, daß hier einst der Sitz des Erzbischofs gewesen sei. Die Urkunde aber, durch welche Papst Benedikt VII. die von Erzbischof Theodorich bewirkte Herstellung des Klosters unter dem 18. Januar 975 bestätigte, läßt den Papst noch bestimmter sagen, auf Grund des Berichtes des Erzbischofs Theodorich habe er erkannt, St. Marien sei der älteste Bischofssitz“<sup>31</sup>. G. Kentenich nimmt deshalb auf Grund eines Vergleiches mit Florenz, Mainz, Metz und Köln an, daß vor der Stadt in St. Marien der konstantinische Bischofssitz zu suchen sei<sup>32</sup>. Die Grabungen an der ehemaligen Kirche von St. Marien aber haben bisher keine Anhaltspunkte für die römische Zeit ergeben, sondern „die ältesten Befunde gehen vermutlich auf die merowingische Zeit zurück“<sup>33</sup>. F. Kutzbach dürfte diese Angaben über St. Marien als Bischofssitz in den rechten Zusammenhang gebracht haben, wenn er auf die bedeutende Gestalt des hl. Willibrord hinweist, der in St. Marien weilte und unter der Regierung Milos (713—753) die bischöflichen Funktionen in Trier versah<sup>34</sup>. Kentenich hat selbst später seine Ansicht insofern geändert, als er die von Athanasius unvollendet gesehene, konstantinische Kirche auf den nördlichen Friedhof über das Grab des dort beigesetzten Bischofs Agritius verlegt<sup>35</sup>.

<sup>29</sup> Th. Klauser, Die Kathedra im Totenkult der heidnischen und christlichen Antike = Liturgiegeschichtliche Forschungen 9 (Münster 1927). Für Trier ist aber auch in allen bedeutenden Kirchen der Stadt eine bischöfliche Kathedra für die Feier der Stationsgottesdienste anzunehmen, da Abt Eberwin von St. Martin (995—1035) in seiner Vita s. Magnerici berichtet: „locus ille semper sub abbatis erat, quia ibi ut in aliis praecipuis urbis ecclesiis statio, sedes et domus erat pontificis“ (H. V. Sauerland, a. O. S. 43).

<sup>30</sup> Ph. Schmitt, a. O. S. 86 und 447.

<sup>31</sup> G. Kentenich, a. O. S. 38 f.

<sup>32</sup> G. Kentenich, a. O. S. 39. Vgl. J. Marx, Berichtigungen und Ergänzungen (Trier 1916) 4. Über die von Kentenich herangezogenen Urkunden H. V. Sauerland, a. O. S. 9—24: Die beiden Diplome Benedikts VII. für das Martinstift und das Marienstift.

<sup>33</sup> F. Kutzbach, Eine Grabung an der ehemaligen St. Marienkirche: Trierer Zeitschrift 8 (Trier 1933) 79.

<sup>34</sup> F. Kutzbach, a. O. S. 80. Vgl. A. J. Liehs, Leben und Thaten der Heiligen, deren Andenken besonders im Bistum Trier gefeiert wird (Trier 1837) 254.

<sup>35</sup> G. Kentenich, Trier, seine Geschichte und Kunstschatze (Trier 1933) 41. Auch J. N. v. Wilimowsky, a. O. S. 11 tritt für St. Maximin ein, indem er die „domus dominae Helenae“, die Agritius zur Kirche eingerichtet habe, dorthin verlegt, da dort das Palatium stand, „welches Constantius Chlorus und Constantin I. während ihrer Anwesenheit in Trier bewohnten“.

Somit dürften alle bedeutenden Kultstätten im Vorfeld des römischen Trier den Anspruch erheben, einmal Sitz des Bischofs, bzw. Bischofskirche gewesen zu sein: St. Eucharius für die Gründungszeit, St. Marien für die konstantinischen Bischöfe, St. Maximin nach dem Tode des hl. Agritius, St. Paulin für die Zeit nach Untergang der Römerherrschaft bis Niketius. Wir sahen, daß nur die Marienkirche des Bischofs Marus, die spätere Stiftskirche St. Paulin, mit guten Gründen als die zeitweilige Kathedrale der Trierer Bischöfe angesehen werden darf, und es liegt nahe, die von Erzbischof Theodorich berichtete Tradition über den ältesten Trierer Bischofssitz auf dieses ältere, größere Marienheiligtum zu beziehen. Die aber mit Bestimmtheit für das vierte Jahrhundert zu fördernde Bischofskirche muß in der Stadt selbst gelegen haben.

Es ist für das vierte Jahrhundert wohl zu unterscheiden zwischen Grabeskirche (Coemeterialbasilika) und Gemeindekirche (Kathedrale). Erst mit der im vierten Jahrhundert stärker werdenden Reliquienverehrung in der von der Kirche anerkannten Form als Märtyrergrabkult tritt die Eigenart der älteren Gemeindekirche in der Form der grab- und meist apsislosen Saalkirche zurück, um der von der Coemeterialbasilika her bevorzugten Apsiskirche mit Heiligengrab die Stelle einzuräumen, die ihr in der Geschichte als Typ der christlichen Basilika zuerkannt wurde<sup>36</sup>. Diese Entwicklung ist zu beachten, da wir uns nun dem Bau zuwenden, der allein innerhalb des rund 6,5 km langen Mauerringes der Augusta Treverorum für das vierte Jahrhundert den Anspruch erheben darf, eine christliche Kirche gewesen zu sein, und der auch heute noch die trierische Bischofskirche ist.

Wenn Venantius Fortunatus den von Bischof Niketius erneuerten Dom als „senior domus“ bezeichnet, so dürfen wir darauf schließen, daß man um die Mitte des sechsten Jahrhunderts den römischen Kern des Trierer Domes als die alte Bischofskirche des vierten Jahrhunderts ansah. Dasselbe bezeugt für das frühe Mittelalter die Überlieferung von der Palastschenkung der hl. Helena<sup>37</sup>. Sie liegt uns zuerst vor in der Fassung des Mönches Altmann aus dem Kloster Altavillare in der Diözese Reims. In seiner im Auftrage des Bischofs Hinkmar von Reims (845–882) verfaßten Lebensgeschichte der Mutter Konstantins berichtet er, Helena stamme aus einem vornehmen und reichen Trierer Geschlecht. Ihr ehemaliger Palast sei nun der bedeutendste Teil der Kirche zu Ehren des hl. Apostelfürsten Petrus, zum Bischofssitz der Hauptstadt erhoben, der erste Stuhl in der Gallia Belgica. Wie man auch immer die Angaben Altmanns beurteilen mag, ob als trierische Tradition<sup>38</sup>, oder als in Trier entstandene Interpolation<sup>39</sup>, oder gar als reines Phantasieprodukt<sup>40</sup>, jedenfalls glaubte man im Mittelalter, daß seit Agritius

<sup>36</sup> E. Dyggve, Die altchristlichen Kultbauten an der Westküste der Balkanhalbinsel = Studi di Antichità cristiana 16 (Roma 1940) Atti del IV. Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana I, 413 f. Zur apsidenlosen Saalkirche vgl. R. Egger, a. O. S. 110–123.

<sup>37</sup> N. Irsch, a. O. S. 66.

<sup>38</sup> St. Beissel, a. O. 126: „Nicht nur der Inhalt, sondern auch die Form des Berichtes weist auf trierischen Ursprung hin. Er muß von einem Augenzeugen verfaßt sein, welcher die ältere Ausstattung und Anlage des Domes kannte und Reste jener Ausstattung sah, welche v. Wilmsowsky wiederfand.“

<sup>39</sup> G. Kentenich, Die älteste Nachricht über den Trierer Dom: Trierer Zeitschrift 1 (Trier 1925) 87–92.

<sup>40</sup> H. V. Sauerland, a. O. S. 73: „als Endresultat ergibt sich dieses, daß die vielgerühmte Stelle Altmanns über Helenas Verhältnis zu Trier eben nichts anderes ist als ein Conglomerat von unrichtigen Behauptungen mit phantastischer Ausmalung.“ Ähnlich F. Oelmann, Zur Deutung des römischen Kernes im Trierer Dom: Bonner Jahrbücher 127 (Bonn 1922) 139.

die alttrierische Bischofskirche in der Stadt an der Stelle des heutigen Domes gestanden habe<sup>41</sup>. Von den bedeutenden Trierer Geschichtsforschern des 17. und 18. Jahrhunderts: Chr. Brower-J. Masen<sup>42</sup>, A. Wiltheim<sup>43</sup> und J. N. v. Hontheim<sup>44</sup> wird die Überlieferung von der Schenkung des Helenapalastes für glaubwürdig gehalten, von den beiden letzteren mit der Einschränkung, daß der Palast durch den konstantinischen Umbau seine alte Gestalt verloren habe. Erst dem 19. Jahrhundert war es vorbehalten, mit der Verwerfung der Helenatradition auch an dem kirchlichen Charakter des antiken Kernbaues im Trierer Dom zu zweifeln, da er erst sehr spät für kirchliche Zwecke hergerichtet worden sei. Die für ihre Zeit hervorragenden Forschungsergebnisse J. N. v. Wilmowsky's schienen dann der Überlieferung vom Helenapalast endgültig den Todesstoß versetzt zu haben, da sie auf Grund eines Münzfundes den römischen Kern des Trierer Domes in die Zeit des Kaisers Gratian (375—383) datieren<sup>45</sup>. Wilmowsky deutete den Bau als Gerichtsbasilika, die zu Beginn des fünften Jahrhunderts zur Bischofskirche umgewandelt wurde. Methodisch wäre es wohl richtiger, auf jeden Fall aber fruchtbarer gewesen, mit der Tradition von dem konstantinischen Bischofssitz an dieser bedeutsamen Stelle behutsamer umzugehen. Wenn der heutige Kernbau sich für die Überlieferung als zu spät erwies, dann war es die nächstliegende Aufgabe, nach einer älteren Anlage zu forschen, die vielleicht der Tradition entsprach.

(Fortsetzung folgt)

<sup>41</sup> Die Überlieferung von der Palastschenkung findet sich 200 Jahre später in der Vita s. Agritii um die Erzählung von der Weihe der Kirche durch Bischof Agritius bereichert und wird in dieser Fassung in die Gesta Trevirorum übernommen.

<sup>42</sup> Chr. Brower-J. Masen, *Antiquitatum et annalium Trevirensium libri XXV* (Lüttich 1670) 251.

<sup>43</sup> A. Wiltheim, *Luciliburgensia sive Luxemburgum Romanum* (verfaßt 1635—1682, gedruckt Luxemburg 1842) 124.

<sup>44</sup> J. N. v. Hontheim, *Historia Trevirensis diplomatica* 1 (Augsburg 1750) 29—30.

<sup>45</sup> Es handelt sich um ein Kleinerz des Kaisers Gratian, der 367 von seinem Vater zum Mitregenten erhoben worden war. J. N. v. Wilmowsky, a. O. S. 11, sagt: „Diese Münze wurde von mir gefunden i. J. 1852 d. 11. August, in der südlichen Umfassungsmauer, acht Zoll tief vermauert, im Mörtel einer Ziegelschicht, zwischen dem ersten und zweiten östlich gelegenen Fenster, da wo die Widerlager der Fensterbogen ihren Anfang nehmen.“ In scharfsinniger, fast übertriebener Weise hat St. Beissel, a. O. S. 97—113 diesen Münzfund einer Kritik unterzogen, die ihm jede Beweiskraft nahm. Ein neuer Münzfund aus dem Fundament des nördlichen Treppenturmes im Jahre 1904 mit einem Kleinerz von Valentinian II. (375—392) bewies aber aufs neue die Richtigkeit der Datierung v. Wilmowsky's. Die Untersuchung der Ostwand des römischen Kernes anlässlich der Erneuerung der spätromanischen Ostkrypta im Winter 1942/43 ergab auf Grund der Ziegelstempel den unanfechtbaren Nachweis, daß der Bau nach 367 und vor 400 errichtet sein mußte. Im Ablauf der verschiedenen Bauperioden ergibt sich als beste Fixierung der Erbauung des Quadrums die Zeit von 370—380.

# Das allgemeine Priestertum

## I. Das allgemeine Priestertum des Volkes Israel nach Ex 19, 6

Von Professor Dr. Hubert Junker, Trier

Die bekannte Stelle 1 Petr 2, 5—9 spricht den Gedanken vom allgemeinen Priestertum des christlichen Volkes nicht nur in Worten und Wendungen aus, die dem A.T. entlehnt sind, sondern führt damit eine religiöse Vorstellung weiter, die bereits in der atl. Religion vorhanden ist. Zum rechten Verständnis der neutestamentlichen Stelle ist es daher notwendig, ihre atl. Grundlage in ihrem genauen Sinne und in ihrer Bedeutung zu verstehen.

Es handelt sich um die Stelle Ex 19, 6. Gott läßt dem Volke durch Moses die beabsichtigte Bundesschließung und Gesetzgebung ankündigen. Wenn Israel bereit sein will, künftig genau in allem Gottes Willen und Weisung zu folgen, so will Gott sich dieses Volk als „sein besonderes Eigentum aus allen Völkern“ erwählen. Als Erläuterung und Begründung dieser besondern Zugehörigkeit Israels zu Gott folgen dann die Worte: „Denn mir gehört die ganze Erde<sup>1</sup>, aber ihr sollt für mich ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk sein.“

Zunächst ist die einfache Wortbedeutung des Ausdruckes: „ein Königreich von Priestern“, hebr. *mamlèkèt kohanim*, festzustellen. Zwei verschiedene Auffassungen sind möglich und wurden auch wirklich vertreten.

v. Hummelauer will das hebr. *mamlèkèt* im Sinne von „Königtum“ (*regia dignitas*) nicht von „Königreich“ verstehen und erklärt dann: „*regnum sacerdotum primo edicit adesse verum regnum (= Königtum) . . . secundo edicit hoc regnum esse penes sacerdotes . . . ut idem semper et rex sit et pontifex.*“ Zur Erläuterung weist er auf das Beispiel Melchisedechs hin, der zugleich Priester und König war, und er meint, hier werde dem Volke als Lohn für treuen Gehorsam gegen Gott die baldige Einrichtung eines solchen Priesterkönigtums in Israel verheißen. Wegen der so schnell erfolgten Untreue des Volkes durch die Anfertigung des goldenen Kalbes sei diese bedingt ausgesprochene Verheißung (vgl. 19, 5) nicht vollkommen verwirklicht worden, sondern Israel habe zunächst nur ein nicht-königliches Priestertum und erst viel später auch ein nichtpriesterliches Königtum erhalten. Außer v. Hummelauer hält von neueren Erklärern auch noch H. Holzinger es für möglich, bei dem Ausdruck: *mamlèkèt kohanim* „an ein von Priestern geleitetes Gemeinwesen, eine Hierokratie, zu denken, eine Vorstellung, die zu der deuteronomistischen Abneigung gegen das Königtum passen würde“<sup>2</sup>.

Wenn man den Ausdruck in dem dargelegten Sinne versteht, so ist hier von einem „priesterlichen Königtum“ oder auch „königlichen Priestertum“ die Rede, das dem Volke als Ganzem verliehen und durch einen bestimmten einzelnen Träger dieser Würde repräsentiert wird, aber nicht von einem priesterlichen Charakter, der dem einzelnen Israeliten als solchen eigne.

Rein sprachlich betrachtet könnte der Ausdruck im Sinne v. Hummelauers verstanden werden. Aber der Zusammenhang spricht gegen diese und für eine andere Auffassung. Denn es handelt sich hier um eine besondere Auszeichnung, die Israel in seinem Verhältnis zu Gott von allen Völkern unterscheiden soll, also um etwas, was dem gesamten Volke einen besondern religiösen Charakter verleiht. Dafür spricht auch noch stark der Umstand, daß die Bezeichnung Israels

<sup>1</sup> Diese Schlußworte des v. 5 müssen eng mit dem folgenden v. 6 verbunden werden, wenn sie eine wirklich begründende Erklärung zum Vorhergehenden bilden sollen. Die Verstrennung verwischt die enge gegensätzliche Beziehung der Worte zu v. 6.

<sup>2</sup> H. Holzinger, Exodus erkl. Tübingen 1900, S. 67.



als regnum sacerdotum im Parallelismus membrorum mit der andern als gens sancta (goj kadosch) verbunden ist. Solche im Parallelismus verbundenen Ausdrücke sind zwar nicht als reine Tautologien zu betrachten, aber sie bezeichnen doch meistens denselben Gegenstand nur in etwas verschiedener Färbung und können darum dazu helfen, einander genauer zu bestimmen. Darum spricht hier die Zusammenstellung mit gens sancta dafür, daß auch regnum sacerdotum einen dem gesamten Volk zukommenden besondern Charakter und nicht eine besondere staatlich-sakrale Institution in dem Volke besagt. Daher wird auch von den meisten Erklärern mit Recht eine andere sprachliche Auffassung des Ausdrucks vertreten. Man versteht mamlèkèt „Königreich“ als ein Land oder hier besser als ein Volk, das unter der Herrschaft eines Königs steht, und erklärt dann den ganzen Ausdruck mamlèkèt kohanim als „ein Königreich, das aus Priestern besteht“, dessen Bürger also alle einen priesterlichen Charakter haben sollen. Zunächst ist festzustellen, ob und wie diese sprachliche Bedeutung des Ausdrucks sich in den Zusammenhang der Exodusstelle einfügt.

Eine Schwierigkeit scheint auf den ersten Blick darin zu liegen, daß hier das Volk Israel als „Königreich“ bezeichnet werden soll zu einer Zeit, da es noch lange keinen König hatte. Ist solche Bezeichnung im Munde eines Schriftstellers der vorköniglichen Zeit überhaupt möglich? Sie ist es durchaus, wenn wir den genauen Sinn des Ausdrucks hier im Zusammenhang beachten, und sie erweist sich dann sogar als Ausdruck einer sehr alten religiösen Vorstellung der vorköniglichen Zeit. Denn die Bezeichnung Israels als eines „Königreiches“ ist hier ohne jede Beziehung auf seine staatliche Verfassung gebraucht. Sie gewinnt ihren richtigen Anknüpfungspunkt und ihre natürliche Erklärung, wenn wir den Text genau beachten, der lautet: „Ihr aber sollt für mich ein Königreich von Priestern . . . werden.“ Israel wird also hier nicht in einem allgemeinen Sinne in der politischen Bedeutung des Wortes als „Königreich“ bezeichnet, sondern in einem besondern Sinne als „ein Königreich für Gott“, also ein Volk, dessen König Gott selbst ist.

So verstanden paßt die Bezeichnung Israels als eines „Königreiches für Jahwe“ vorzüglich in den Zusammenhang mit der angekündigten Gesetzgebung. Israel hat bisher in Ägypten, „im Sklavenhause“ (vgl. Dt 5, 6, 15; 6, 12; 7, 8; 8, 14; 13, 6; 15, 15; 24, 22), als ein geknechtetes Volk unter einem fremden Herrscher und unter einem fremden Gesetz gelebt. Jahwe hat es aus dieser Knechtschaft befreit und will ihm nun ein eigenes Gesetz geben, unter dem es als freies Volk leben soll. Israel soll also fortan nicht mehr unter fremdem Gesetz, sondern nur unter dem Gesetz seines Gottes leben und darum auch diesen allein als Herrn und König haben.

Dieser Gedanke, daß durch die Befreiung des Volkes und die Gesetzgebung am Sinai Jahwe Israels König geworden ist, findet sich auch ausdrücklich an andern Stellen ausgesprochen, die der vorköniglichen Zeit angehören. Am Schluß des Siegesliedes des Moses und der Mirjam Ex 15, 18 heißt es: „Jahwe soll als König herrschen immer und ewig“.

Ferner Nm 23, 21 in einem der Segenssprüche des Balaam heißt es über Israel: „Jahwe, sein Gott, ist mit ihm, und Königsjubilium herrscht in ihm“, d. h. wie ein Volk seinem König als seinem starken Helfer und Beschützer zujubelt, so

---

<sup>8</sup> Wenn auch dieser Teil des Liedes, der den Einzug Israels in Kanaan voraussetzen scheint, nachmosaisch sein mag, er ist jedenfalls sehr alt und stammt aus vorköniglicher Zeit.



jubelt Israel seinem Gott zu<sup>4</sup>. In der zwar vielleicht nicht mosaïschen, aber doch sehr alten Stelle Dt 33, 4 f. wird sogar Jahwes Königtum über Israel ausdrücklich mit der Gesetzgebung am Sinai in Verbindung gebracht, wenn es dort heißt:

4. „Ein Gesetz hat er (d. h. Gott)<sup>5</sup> uns gegeben,  
Sein Besitz ist die Gemeinde Jakobs,
5. Und es erstand ein König in Jeschurun (Israel),  
Als sich versammelten die Häupter der Volkes,  
Zusammen(kamen) die Stämme Israels.“

Diese Stelle bezieht sich nicht auf die Einführung des politischen Königtums in Israel, sondern, wie die enge Verbindung mit der Gesetzgebung zeigt, auf die Proklamierung Jahwes als König über Israel, die erfolgte, als das ganze versammelte Volk sich zur Befolgung des Gesetzes verpflichtete (Ex 24, 3–8) und die 70 Ältesten des Volkes mit Moses auf den Berg stiegen und als Stellvertreter des Volkes dort in Jahwes Gegenwart ein Opfermahl hielten, das als feierliche Bestätigung des mit Gott eingegangenen Bundes gedacht ist (Ex 24, 9–11). Wenn wir dazu nehmen, daß Gedeon die ihm angetragene erbliche Herrschaft über Israel ablehnte mit der Begründung: „Ich will nicht über euch herrschen und mein Sohn soll nicht über euch herrschen, (sondern) Jahwe (allein) soll über euch herrschen“, und daß Samuel aus dem gleichen Grunde sich gegen die Forderung des Volkes nach einem König sträubt, so kann kein berechtigter Zweifel herrschen, daß in der vorköniglichen Zeit Jahwe als König Israels betrachtet wurde. Dann ist aber die natürliche geschichtliche Veranlassung für die Entstehung dieser Vorstellung die Befreiung des Volkes aus Ägypten und die Gesetzgebung am Sinai.

Damit wäre die Bezeichnung Israels als eines „Königreiches für Jahwe“ aus dem geschichtlichen Zusammenhang der Stelle befriedigend erklärt. Aber warum wird es als ein „Königreich von Priestern“ bezeichnet? Diese Frage führt uns auf den tiefen und genaueren Sinn des ganzen Ausdruckes. Wenn Israel als ein „Königreich von Priestern“ bezeichnet wird, so müssen nicht nur die eigentlichen berufsmäßigen Priester, sondern alle Glieder des Volkes in einem bestimmten Sinne vor Gott einen priesterlichen Charakter und eine priesterliche Aufgabe haben. Es ist aber eine völlige Verkennung des Zusammenhangs, wenn G. Beer in dieser Stelle eine Spitze gegen das berufsmäßige Priestertum sieht. Er meint, diese Stelle nehme für alle Israeliten in Anspruch, was man sonst als das besondere Vorrecht des Priesters betrachtete, nämlich „Gott zu nahen“ und das Gesetz richtig zu verstehen, und sie vertrete ein ähnliches religiöses Ideal wie Jer 31, 34,

---

<sup>4</sup> Über das Alter der Balaamsprüche ist die Kritik nicht einig. H. Greßmann, Die älteste Geschichtsschreibg. u. Prophetie Israels, Göttingen 1910, S. 67, meint, daß die drei ersten (die zitierte Stelle stammt aus dem zweiten) aus der Zeit Sauls stammen müssen, der den Agag besiegte. Aber auch an der Stelle Nm 24, 7: „Mächtiger als Agag ist sein König, und seine Herrschaft erhaben“ ist nicht ein politischer König Israels gemeint, sondern der „Gottkönig“, wie die Fortsetzung in v. 8 (vgl. den genau gleichen Zusammenhang zwischen 23, 21b und 22) deutlich zeigt. Diese auffallende Betonung des Gottkönigs als des unwiderstehlichen Helfers Israels gegen seine Feinde scheint ein politisches Königtum in Israel geradezu auszuschließen und ist daher ein Zeichen dafür, daß die Sprüche aus vorköniglicher Zeit stammen.

<sup>5</sup> Vielfach wird der erste Teil des v. 4 als spätere Glosse betrachtet, weil er in den Zusammenhang nicht passe. Jedoch nur das Wort „Moses“ ist als Glosse zu streichen und statt morschah ist morasoh = „sein Besitz“ zu lesen; dann paßt der Vers auf Jahwe als Subjekt und damit in den Zusammenhang.

wo für die Heilszeit gesagt wird, daß alle Glieder des Gottesvolkes „vom Kleinsten bis zum Größten Gott erkennen“, ohne dazu fremder Belehrung zu bedürfen. Die religiöse Bedeutung der Stelle charakterisiert er so: „Die Worte geben einer jüngern, höhern Religionsart Ausdruck und erneuern gleichzeitig eine ursprüngliche. Für den Umgang des schlichten Laien mit Gott bedarf es keiner besonderen Priester und Mittler. Das Volk wird religiös mündig und verantwortlich, so wie einst die Hausväter die Familie vor Gott vertraten. In 6 f. wurzelt die Idee vom allgemeinen Priestertum, die im Urchristentum und in der Kirchengeschichte gewaltige religiöse Umwälzungen hervorgebracht hat und eine der verjüngenden revolutionierenden Kräfte der Religion geworden ist.“ Wenn dieser Sinn wirklich in der Stelle enthalten sein sollte, so müßte im Zusammenhang irgendwie ein Anhaltspunkt liegen, der es erlaubte, den priesterlichen Charakter des Gesamtvolkes in einem Gegensatz zu dem Berufspriestertum zu sehen. Ein solcher Anhaltspunkt liegt nicht vor, und Beer versucht nicht, einen solchen anzugeben. Dagegen läßt der Zusammenhang ganz deutlich erkennen, daß Israel als „Königreich von Priestern“ im Gegensatz zu den andern Völkern bezeichnet wird. Darum darf der priesterliche Charakter Israels nicht vom Gegensatz zwischen Priestern und Laien her erklärt werden, sondern muß gesehen werden in einer besondern religiösen Qualität, die Israel im Unterschied von den andern Völkern Gott gegenüber besitzt. Worin liegt also diese besondere Qualität? Der Zusammenhang weist in dem parallelen Glied „ein heiliges Volk“ auf die „Heiligkeit“ als erste und grundlegende Qualität des Priestertums hin. „Heilig“, von Personen oder Dingen ausgesagt, bezeichnet nach atl. Denkweise zunächst die volle und ausschließliche Zugehörigkeit zu Gott. Das „Heilige“ ist dem gewöhnlichen — profanen — Gebrauch entzogen und darf nur im Dienst Gottes verwandt werden. Aber „heilig“ bezeichnet darum doch kein bloßes Besitzverhältnis, sondern auch eine Qualität, die diesen Dingen eignen muß. Denn im ursprünglichsten Sinne ist die „Heiligkeit“ eine göttliche Eigenschaft, und zwar die göttliche Eigenschaft, die in der altisraelitischen Gottesvorstellung am lebendigsten empfunden wird. Sie besteht in der unendlichen Vollkommenheit und Erhabenheit seines Wesens, die Gott in schärfsten Gegensatz und Widerspruch zu allem Unvollkommenen und Sündhaften bringt. Vor den heiligen Gott darf nichts Unheiliges kommen. Ein „unheiliger Mensch“ müßte in der Nähe Gottes mit Isajas sagen: „Weh mir, ich bin verloren!“ (Is 6, 3—5). Gottes Heiligkeit ist bildlich als ein verzehrendes Feuer für alles Unheilige gedacht. Wer als Priester im kultischen Dienst dem heiligen Gott nahen soll, muß sich nicht nur von allem fernhalten, was ihn nach alter Auffassung vor Gott „unrein“ oder unheilig machen könnte, sondern er muß auch noch durch eine besondere von Gott angeordnete Weihezereemonie „geheilligt“ sein, vgl. Lev 8—9. Der Priester, der die Heiligkeitsvorschriften mißachtet, und erst recht, wer ohne die priesterliche „Heiligung“ als Laie, oder hebr. als „Fremder“, Gott zu nahen wagt, setzt sich der Gefahr aus, von der Heiligkeit Gottes verzehrt zu werden, vgl. Lev 10, 2 f. Nm 16 und die wiederholte Androhung: „Der Fremde aber (d. h. der Nichtpriester), der sich naht, soll getötet werden, vgl. Nm 1, 51; 3, 10, 38; 18, 7. Heiligkeit als die Vorbedingung, um „Gott nahen“ zu dürfen, ist also nach atl. Denkweise das Grund-erfordernis für den Priester und die parallele Zusammenstellung der beiden Bezeichnungen: „heiliges Volk“ und „Königreich von Priestern“ zeigt, daß auch hier der priesterliche Charakter des Volkes Israel zunächst in einer besondern Heiligkeit gesehen wird, die Israel befähigt, „Gott zu nahen“. Manche Erklärer sehen darin den ganzen Inhalt des Priestertums, das hier dem Volk zugeschrieben wird und sehen in der Ausdrucksweise eine Art abgekürzten Vergleich: „Wie die Priester der Gottheit näher stehen als das Volk, so stehen auch die Israeliten

<sup>o</sup> G. Beer, Exodus [Hdbch. z. A.T.], Tübingen 1939, S. 97.

Jahwe näher als die andern Nationen; aber wie die Priester sich durch Sittlichkeit und Frömmigkeit auszeichnen sollen, so müssen die Israeliten die Gebote beobachten, welche Jahwe ihnen geben wird, und sollen so ein 'heiliges Volk' werden<sup>7</sup>."

Der angeführte Vergleich ist sicher beabsichtigt, aber der Sinn der Stelle erschöpft sich nicht in diesem Vergleich, sondern enthält einen tiefern Gedanken. Nach atl. Denkweise hat das „Gott-Nahen“ des Priesters als Ziel den „Dienst Gottes“, der das besondere Vorrecht und die Aufgabe der Priester bildet, die darum auch oft als mescharete-Jahwe, d. h. „solche, die Jahwe Dienst tun“ bezeichnet werden. Auch Israel wird an unserer Stelle der priesterliche Charakter nicht nur wegen einer nähern Zugehörigkeit zu Gott zugesprochen, sondern es hat auch einen besondern „Dienst Gottes“ zu vollziehen, den es allein unter den übrigen Völkern Gott leistet. Dieser besondere Dienst Israels ist auch klar und ausdrücklich bezeichnet, denn die Auszeichnung Israels als „Königreich von Priestern“ und als ein „heiliges Volk“ — die eine nähere Erklärung zu der Bezeichnung Israels als „Sondereigentum Jahwes“ in v. 5 bildet — hat zur Voraussetzung: „Wenn ihr meiner Stimme gehorchet.“ Diese letztern Worte sind deutlich im Hinblick auf die folgende Gesetzgebung am Sinai gesprochen. Die Befolgung dieses göttlichen Gesetzes wird also Israel zu einem „Königreich von Priestern“ machen, und sie ist der heilige „Dienst Gottes“, den Israel allein als priesterliches Volk unter den übrigen Völkern vollzieht.

Eine erhabene Auffassung von der Bedeutung des Gesetzes ist hier ausgesprochen. Die Befolgung dieses Gesetzes, das dem Menschen zeigt, wie er in allen Stücken sein Leben und Verhalten nach Gottes Willen zu ordnen hat, ist als der „heilige Dienst Gottes“ betrachtet, durch den die Menschen ihn verehren sollen. Alle Menschen müßten diesen „Dienst Gottes“ vollziehen. Dieser Gedanke ist zwar nicht ausdrücklich ausgesprochen, aber vorausgesetzt und klar angedeutet, wenn Gott sagt: „Denn mir gehört (zwar) die ganze Erde, aber ihr sollt für mich ein Königreich von Priestern werden.“ Weil die übrige Menschheit Gott diesen rechten „Dienst“ nicht mehr leistet und nicht mehr leisten kann, da sie ihn nicht mehr kennt und darum auch seinen Willen nicht mehr versteht, darum will sich Jahwe Israel als sein „Sondereigentum“ auserwählen, ihm sein Gesetz offenbaren und es dadurch instand setzen, durch ein gottgefälliges Leben nach diesem Gesetze ihm den rechten Dienst und die Verehrung zu leisten, die die Menschheit Gott als ihrem Herrn schuldet. Indem Israel allein in der übrigen Menschheit diesen „Dienst Gottes“ vollzieht, gewinnt es unter den Völkern eine Sonderstellung, wie sie die Priester vor dem übrigen Volk hatten. Diese Vorstellung von einem Priesterdienst, den das gesamte atl. Gottesvolk an Stelle der ganzen Welt dem wahren Gott nicht durch äußere Gaben, sondern durch innere Hingabe an Gott im Gehorsam gegen sein geoffenbartes Gesetz leistet, ist auf der einen Seite eine der erhabensten Auffassungen vom Gesetze, die uns im A.T. begegnen, auf der andern Seite scheint sie mir von wesentlicher Bedeutung zu sein für das richtige Verständnis der „geistigen Opfergaben“, die nach 1 Petr 2, 5 das neutestamentliche Gottesvolk Gott darbringen soll.

In der folgerichtigen Weiterführung der Vorstellung: Israel steht unter den andern Völkern als priesterliches Volk da, das allein imstande ist, den rechten „Dienst Gottes“ zu vollziehen, würde der Gedanke liegen, daß Israel in der Befolgung des Gesetzes Gott diesen Dienst in Stellvertretung der übrigen Völker leistet, so wie die Priester im Gottesdienst das übrige Volk vertreten. Direkt ausgesprochen ist er in diesem Zusammenhange nicht. Daß er aber der atl. Denkweise nicht fern lag, zeigt die andere Stelle, an der den Israeliten

<sup>7</sup> P. Heinisch, Das Buch Exodus, Bonn 1934, S. 146.

im Verhältnis zu den Heiden ein priesterlicher Charakter zugesprochen wird, nämlich Is 61, 5—6. Dort heißt es in der Schilderung der Heilszeit:

5. „Und Fremdlinge stehen da um eure Herden zu weiden  
Und Ausländer als eure Ackerbauer und Winzer.

6. Ihr selbst aber werdet Priester Jahwes genannt werden,  
Diener unseres Gottes wird man euch benennen.

Die Bezeichnung „Diener unseres Gottes“, die „man“ (d. h. hier also auch die Fremden im Lande) den Israeliten geben soll, zeigt, daß diese Fremden im Lande sich der Verehrung Jahwes angeschlossen haben, also zu seiner Gemeinde gehören. Zu dieser Auslegung berechtigt die enge inhaltliche Beziehung und Verwandtschaft dieser Stelle mit dem vorhergehenden Kapitel, in dem geschildert wird, wie in der Heilszeit „Völker hinwallen zu dem Licht, und Könige zu dem Glanz, den Jahwe über Jerusalem erstrahlen läßt (60, 3) wie die Herden fremder Völker als Opfertiere zum Tempel kommen (60, 7), wie Fremde freiwillig beim Wiederaufbau Jerusalems helfen (60, 10) und die Nachkommen der jetzigen Unterdrücker Jerusalem und seinen Tempel verehren als „die Stadt Jahwes“ und den „Sion des Heiligen Israels“ (60, 14). Demnach dürfen wir die Stelle 61, 5 f. mit vollem Recht so verstehen: In der Heilszeit wird Jahwe auch von den Heiden, die jetzt Israel unterdrücken, als der wahre Gott anerkannt werden, und sie werden dann ihren Besitz und ihre Dienste Israel zur Verfügung stellen, damit Israel auch in ihrem Namen Jahwe die rechte Verehrung und den rechten Dienst erweise, den Israel aus dem geoffenbarten Gesetze kennt und versteht. Es ist im höchsten Grade wahrscheinlich — da diese beiden Stellen die einzigen sind, an denen im A. T. direkt von einem Priestertum des Volkes Israel gesprochen wird — daß Is. 61, 5—6 bewußt auf Ex 19, 6 sich stützt, und dann dürfen wir die erstere Stelle als einen atl. Kommentar zu der letzteren betrachten, und annehmen, daß nach Ex 19, 6 der Priesterdienst, den Israel durch die Befolgung des Gesetzes unter den übrigen Völkern ausübt, auch aufgefaßt wird als ein Dienst, den es in Stellvertretung aller übrigen Völker dem Gott darbringt, „dem die ganze Erde gehört“. Vorerst vollzieht Israel diesen Dienst für die übrigen Völker, ohne daß sie es wissen und anerkennen, in der Heilszeit aber werden sie sich dem Dienst und der Verehrung Jahwes anschließen, indem sie Israel ihren Besitz und ihren Dienst zur Erfüllung dieser seiner priesterlichen Aufgabe in der Welt zur Verfügung stellen. Das ntl. Wort: *salus ex Judaeis* ist hier in atl. Vorstellungsweise ausgedrückt.

Die dargelegte Erklärung von Ex 19, 6 hat uns gezeigt, daß wir es hier mit einem Schriftwort von außerordentlicher religiöser Bedeutung und Tragweite zu tun haben. In gedrängtester Kürze spricht es 1) einen weltumspannenden Gottesglauben, 2) eine tiefe religiöse Begründung der Auserwählung Israels und seiner Stellung unter den Heidenvölkern und 3) eine erhabene Auffassung von der Bedeutung des atl. Gesetzes aus. Gerade diese Kürze, die sowohl den Sinn des Wortes selbst wie seine Einbeziehung in den textlichen und geschichtlichen Zusammenhang auf den ersten Blick ein wenig schwierig und rätselhaft macht, zeigt uns, daß wir es hier nicht mit späterer theologischer Spekulation, die ausführlicher und leichter verständlich reden würde, sondern mit einem echten religiösen Urgedanken zu tun haben, der in die Überlieferung von der Bundes-schließung am Sinai wie eine Goldader in Urgestein eingesprengt ist.



# Paul Claudels „opus mirandum“ und die geistige Situation der Zeit

Von Dechant Johannes Thomas, Daun

Das dichterische Hauptwerk Paul Claudels „Le Soulier de Satin ou Le pire n'est pas toujours sûr“, das uns Hans Urs von Balthasar unter dem Titel „Der seidene Schuh“ mit nachschöpferischer Sprachgewalt übersetzt hat (Otto Müller, Salzburg 1939), wurde im Mai 1919 in Paris begonnen und im Dezember 1924 in Tokio vollendet. Der Dichter beschließt es mit den Worten: „Explicit opus mirandum“, was sich in seinem Sinne in die Worte übertragen läßt: „So also schließt das wunderlich-seltame Werk.“ Die Nachwelt aber wird das opus mirandum vielleicht einmal „Das Wunderwerk“ nennen. Der Dichter sagte kurz vor seiner Überfahrt nach Amerika im Jahre 1927 dem Literaten Frédéric Lefèvre: „Fünf Jahre habe ich an diesem Buch gearbeitet. Es ist die Zusammenfassung meines ganzen dichterischen und dramatischen Werkes.“ Es ist vor allem vorbereitet in den Dramen „Goldhaupt“ und „Mittagswende“. Während das erste den ungestillten Taten- und Eroberungsdrang des Mannes gestaltete, lodert im zweiten die Leidenschaft der Geschlechter zu riesenhafter Flamme empor. Diese Themen erstehen wieder im „Seidenschuh“, werden aber in eine hochragende Einheitsspannung gebannt, indem der männliche Drang, die Erde zu erobern, mit der bewegenden und tragenden Macht der Liebe, die aus der geheimnisvollen Tiefe des weiblichen Herzens aufquillt, organisch verbunden wird. Der Künstler umgreift dabei die ganze Welt, nicht nur die sichtbare, sondern auch die unsichtbare, nicht nur die natürliche, sondern auch die übernatürliche Welt. Die Ausgangsstation bei der Entstehung des Dramas, Paris, und die Endstation bei seiner Vollendung, Tokio, zwei Weltstädte in der christlichen und heidnischen Welt, kennzeichnen die äußere und innere Weite des Geschehens.

Versuchen wir uns einen Überblick über die verwirrende Vielfalt der Handlung zu verschaffen. In äußerer Hinsicht umfaßt die Handlungsbreite die ganze Erde; Europa, Afrika und Amerika bilden die geometrischen Punkte in diesem ungeheuren Raume. Zeitlich überbrückt die Aktionsdauer im Gegensatz zum klassischen Drama ein ganzes Jahrzehnt, das in großzügigster Elastizität in die barockale Zeit um 1600 eingebettet ist. Geistig gesehen wächst die Handlung aus der „blutigen Unmittelbarkeit“ des heutigen Erlebnisses hervor. Das Barock des weltumspannenden Spaniens gibt den beweglichen und breiten Hintergrund für die Bühne, auf der eine märchenhafte Fülle der Bilder, eine Unzahl scheinbar unzusammenhängender Ereignisse und unwahrscheinlicher Szenen und Spieler aufzieht. Es ist in Wahrheit eine „tolle Bühne“, die sich in nackter Realistik darbietet, sich auf- und abbaut mitten in der Aktion, während wechselnde Bühnenmeister vor dem Publikum Anweisungen geben. Man hat das Gefühl, ein jeder sei mitaufgefordert, Hand anzulegen. Dabei erreicht die theatralische Raffinesse einen unerhörten Höhepunkt, der dadurch gekennzeichnet ist, daß die Handlung beständig durch ein modernes Orchester betont oder kontrastiert wird. Alles trägt bei zur innern Ausweitung des Spielraumes in der Vorstellungs- und Gefühlswelt, die alle Skalen der Aktionswucht und alle Farben der seelischen Stimmungen widerspiegelt. Eine große Zahl von Anweisungen für die Bühnentechnik und die Schauspieler sichert den dramatischen Willen des Dichters. Das Drama ist aufgeteilt in vier „Tage“, die, obwohl sie in sich eine gewisse Abrundung erfahren, zu einer Groß-Einheit zusammengefügt sind.

Der 1. Tag führt uns zuerst den humoristischen, dann den wahren Ansager, einen Jesuitenpater, vor; dieser ist aufzufassen als die Verkörperung des christlich heroischen Zeitalters im Barock. Kurz vor seinem Tode auf dem von Piraten



geenterten Schiffe, auf dem Ozean zwischen der alten und neuen Welt, bevor er die ersehnte Missionstätigkeit beginnen konnte, gibt er uns einen Einblick in den Sinn des ganzen Geschehens. Er betet für den Helden des Dramas, seinen Bruder Rodrigo, der einmal selbst Novize der „Kompanie Jesu“ war, und für die Heldin Proeza, die unglückliche Gemahlin des Don Pelagio, des obersten Richters in Spanien. Rodrigo hat sich auf die Welt geworfen, „weil nicht das Warten . . . seine Sache ist, sondern Erobern, Besitzen des Erreichlichen, als wäre etwas nicht Dein, als könnte er anderswo sein als Du bist . . . Schon hast Du ihn das Begehren gelehrt, aber er ahnt noch nicht, was es heißt: selber begehrt zu sein . . . Hemme ihn durch die Last des andern Wesens (Proeza) . . . mache aus ihm einen Wunden, dafür, daß er einmal in diesem Leben das Antlitz eines Engels ersah. Erfülle diese Sehnenenden mit einem solchen Sehnen, daß es, mitten im Verzicht auf Gegenwart im Zufall des Alltags, einschließe die uranfängliche Einheit und ihr Wesen selbst, wie es Gott einst in der unaustilglichen Beziehung erdacht.“ Der Held ist der Schweifende, die Heldin die Retardierende und Antreibende zugleich, vor dem Absturz bewahrend und über die Grenzen „des Erreichlichen“, des Sichtbaren, zum Unsichtbaren und Übernatürlichen emporhebend.

Das eigentliche Geschehen setzt ein mit der Flucht Proezas aus dem Heim und aus der Umwachtung Pelagios zum Stammschloß des Geliebten. Das geschieht auf krummen Wegen und mit Hilfe eines ihr ergebenden Ritters, der dabei sein Leben opfert. Den Abschied von der ehelichen Behausung repräsentiert die Titelszene mit einprägsamer Bildkraft. Über dem Schloßportal steht die Statue der Mutter Gottes. Proeza besteigt das Maultier und übergibt der hl. Jungfrau und Mutter ihren seidenen Schuh. „Jungfrau Mutter, nimm meinen Schuh! Jungfrau Mutter, bewahre in deiner Hand meinen unseligen kleinen Fuß! Wenn ich dann versuche, mich in das Schlimme zu stürzen, dann sei es mit hinkendem Fuß. Und will ich die Hürde überfliegen, die du errichtet hast, so sei es mit lahmem Flügel!“ In bedeutsamer Parallelität hat vorher der Jesuitenpater für Rodrigo gebetet: „Und geht er nicht mit seiner Heiligkeit auf Dich zu, so soll er's mit seiner Finsternis tun, und wenn es geraden Weges nicht geht, so sei's auf krummen, und wenn nicht mit seiner Einfalt, so sei's mit seiner Vielfalt in ihm, mit der Mühsal und Zwiespältigkeit, und will er das Böse, so sei es ein Böses, wie es einzig mit dem Guten vereinbar ist.“

Der 2. Tag enthüllt uns folgenschwere Entscheidungen. Der betrogene Ehegatte Pelagio erwirkt beim König die Besetzung des Gouvernements Mogador in Afrika durch Proeza, der Don Camilio, der bisherige, verdächtige Gouverneur, untergeordnet wird. In einer von banger Spannung erfüllten Szene eröffnet der richtende Ehemann der jungen Frau diese Bestrafung, die allerdings zugleich eine ehrende, wenn auch ungeheuerliche Aufgabe zugunsten der Krone ist. Proeza nimmt die Strafe an und begibt sich damit in einen tragischen Konflikt, da der finstere, nicht geliebte Camilio früher um ihre Liebe geworben hatte. Eine verzweifelte Lage für die junge Frau! Mogador, ein „Ort, wo nichts, rein gar nichts mehr vorhanden ist. Nada!“ Eine Frau Kommandeuse, dem gedommigten Werber und einer Horde von Söldnern vorgesetzt, bei allem verbannt von Rodrigo, dem Geliebten! — Rodrigo erhält inzwischen vom König den Auftrag, das neu entdeckte Amerika endgültig für Spanien zu erobern, für den gigantischen Tatendrang, die schweifende Sehnsucht und den männlichen Ehrgeiz die entsprechende Aufgabe. Auf dem Wege zur neuen Welt legt er bei Mogador an, um Proeza aus ihrer ausweglosen Lage zu retten. Bei der plötzlichen Begegnung in der Nacht vernimmt er aus dem Munde der sühnestarken Frau das furchtbare Wort: „Niemals!“ Das über die Geliebten hereingebrochene, weltweite Leid beginnt als treibende und hemmende Gnadenmacht bis ins innerste Herz zu wirken und zu gestalten.

Der 3. Tag wird eröffnet durch die herzstärkenden Monologe der Heiligen in der Nikolauskirche zu Prag. St. Bonifatius gibt in dieser Szene dem deutschen Wesen eine in der Weltliteratur wohl einzig dastehende Sinndeutung. Die seherische Einordnung der historischen Entwicklungen ist überwältigend.

In Mogador spitzt sich indessen die tragische Situation immer mehr zu. Um die politischen Umtriebe Camilios einzudämmen, reicht Proeza Camilio nach dem Tode Pelagios die Hand zum Ehebunde. In ihrer Verlassenheit sieht sie keinen anderen Weg, den ränkeschmiedenden, für Christentum und Heimat zur größten Gefahr gewordenen Renegaten noch einmal einzufangen. Dieser Schritt bedeutet eine letzte Entscheidung der Sühne und Selbstaufopferung. Die Ehe mit Camilio ist eine Hölle. In sadistischer Weise übt der Eheherr seine Rechte aus, es kommt zur körperlichen Mißhandlung der Frau. In dieser Not wendet sie sich brieflich an Rodrigo. Ein ganzes Jahrzehnt geht dieser Brief zu Lande und zu Meer von Hand zu Hand, bis er endlich den Adressaten erreicht. Dieser hat seine Zeit bis an den Rand ausgenutzt, er hat Amerika mit Waffengewalt und unter Aufbietung aller technischen Möglichkeiten für Spanien erobert. Deshalb bietet er sofort eine Kriegsflotte auf, um Proeza zu befreien. Vor Mogador liegend läßt er seine Übermacht fühlen, bis man aus der Festung einen Unterhändler entsendet. Und dies ist niemand anderes als Proeza. Sie steht nicht mehr zu ihrem Briefe, denn sie hat sich für immer geopfert. In einem wunderbaren Streite mit ihrem Schutzengel hat sie sich durchgerungen zur Freiheit der Opferhingabe zur Rettung der Seele Rodriguos. Sie eröffnet in der Verhandlung, die den Höhepunkt des Dramas darstellt, ihren Willen, mit dem angetrauten Ehegatten in den Tod zu gehen. Ihre Liebe ist eingegangen in die Liebe Gottes. „Die Kraft, mit der ich dich liebe, ist nicht verschieden von der, durch welche du bist.“ Hier kämpft die geläuterte Liebe um die Seele des Geliebten mit Wucht und Zartheit, bis sie im Herzen des großmütigen Mannes die Einwilligung erobert hat.

Im 4. Tage begleiten wir Rodrigo auf dem Weg zur letzten Läuterung. Ein Auftrag nach Japan hat ihm Gefangenschaft, Verkrüppelung und die Ungnade des Königs gebracht. Auf einer ärmlichen Barke wohnend, läßt er einen Japaner nach seinen Anweisungen Heiligenbilder malen. Diese bringt er unter das Seevolk, um es zu gesitten und selbst sein karges Leben zu fristen. Noch einmal wird der nicht ganz vom Ehrgeiz gereinigte, alternde Mann mit einem königlichen Auftrag beehrt. Es ist aber nur eine Versuchung des Königs, der nach der Vernichtung der „unbesieglischen Armada“ in einer Trugszene Rodrigo die siegreiche Landung in England vortäuscht und ihn auffordert, das besetzte Land ganz für Spanien zu erobern. Rodrigo erklärt sich bereit und offenbart bei dieser Gelegenheit seine neuen Ideen über Besitzergreifung eines Landes, die in ihrer utopistischen, humanen Großartigkeit als Verrat bewertet werden. Er wird verhaftet, als Sklave verkauft und findet schließlich als Hausdiener in einem Karmeliterinnenkloster sein Ende. Das Wort des unter dem Stern der heimgegangenen Geliebten reif gewordenen Pilgers und Gekagten in der letzten Szene beleuchtet die Schlußsituation: „Ja, das ist eine schöne Nacht für mich, in der ich endlich meine Verlobung mit der Freiheit begehe.“ Der letzte Tag hat seinen Aktionsraum auf dem Meere. Des Königs Palast schwimmt auf demselben wie auch Rodriguos Nachen. Das Meer ist Untergrund und Hintergrund, Symbol des Trägerischen und Heimtückischen, Symbol der unzuverlässigen Politik und Macht, des Auf und Nieder aller Lebensschicksale, Symbol aber auch der geleitenden und tragenden Liebesmacht der Gnade. Auf des Meeres Wellen wird Rodrigo schließlich in der schönen Nacht zum Hafen seines Lebens, zur stillen Ergebung in Gottes Willen, unter dem „Schatten der Mutter Theresa“ sanft hinübergetragen.

Die bisherige Darstellung umschreibt nur in groben Umrissen die Haupthandlung. Außerachtgelassen ist z. B. die Nebenhandlung der licht- und klangvoll zarten Donna Musika und des Vizekönigs von Neapel, ferner das kindlich tief-

sinnige Verhältnis das zu Rodrigo Donna Siebenschwert hat, die zwar die Frucht der Ehe Proeza-Camilio ist, aber in höherem Sinne Rodrigo zum Vater hat, der in ihr das lebendige Gewissensverhältnis der Geliebten besitzt. Über die vielen komischen Szenen mit ihren Pikanterien und Bizarrerien, über die zahlreichen Ironisierungen einer gewissen „exakten Wissenschaft“, veralteter Kunstanschauungen und politischer Ränke läßt sich in diesem Zusammenhange nichts sagen.

Um auf die Bedeutung des „opus mirandum“ für die heutige Zeitlage einzugehen, muß der Sinngehalt desselben herausgestellt werden. Wollte man ihm schlechthin das Thema „Ehebruch und Sühne“ unterlegen, dann wäre das eine zu engherzige Deutung des Geschehens. Es handelt sich um das Urthema des Universums, um die Liebe, „die da schwingt die Sonn' und andere Sterne“ (Dante im 33. Gesang [Paradiso] der göttl. Komödie). In der „Messe là-bas“ zitiert Claudel ein Wort Lacordaires: „Es gibt nicht zweierlei Liebe.“ Es gibt keine Liebe, die nicht aus dem Urquell der Liebe quillt. Sie ergießt sich in Rinnsalen und Strömen durch das ganze Universum, indem sie alles aufteilt in Schöpfertum und erhaltender Huld, indem sie aber auch alles eint und heimholt in das Herz, von dem sie ausgegangen ist. Die Liebe ist vielfältig in ihren Wirkungen, welche sich verteilen auf das unsichtbare Universum durch geistige Entscheidungsmacht und unzerstörbare Fixiertheit in das summum bonum, auf das sichtbare Universum durch Entfaltung in Maß, Zahl, Gewicht und Farbigkeit, zugleich das alles umfassende Band wunderbarster Einheit webend, vor allem durch die Aufspaltung der Geschlechter im vitalen Daseinsbereiche, in geheimnisvoller Schönheit aufleuchtend im Menschenwesen, das durch die gleiche Urgewalt in nie versiegender Sehnsucht zur „uranfänglichen Einheit“ zurückströmt. Das Geheimnis der Liebesaufspaltung in beiden Geschlechtern, die so ganz verschiedene Wege gehen und in einer wesenhaften Differenz der Grundhaltung zwei Pole des Daseins überhaupt darstellen, ist das immer wiederkehrende Motiv im ganzen Schrifttum Claudels. Man hat in einer Geschlechter-Metaphysik der Frau die Wesensbetonung „Dasein“, dem Manne das „Sosein“ des Seins zugemessen. Diese thomistische Geschlechterkennzeichnung ist anwendbar auf die dichterische Schau Claudels. Proeza ist das Dasein, Rodrigo das Sosein im Geschlechterrhythmus, der in der Tiefe in Eins einmündet. In der 13. Szene des 3. Tages wird dieser Einheits-Urgrund klar ausgesprochen: „Ich will mit dir im Urgrund sein! Ich will mich deinem Grunde vermählen. Nimm hin, Rodrigo, nimm hin mein Herz, nimm hin meine Liebe, nimm diesen Gott, der mich erfüllt! Die Kraft, mit der ich dich liebe, ist nicht verschieden von der, durch welche du bist.“ Deus caritas est. Aber diese Einheit der Herzen im Urgrund verzweigt sich auch wieder, immer wieder. Das Geheimnis der Liebeseinheit verwischt nicht die Seinsverschiedenheit zwischen Schöpfer und Geschöpf, auch nicht die Auftrennung in verschiedene Persönlichkeiten, die sich nirgends so urhaft auswirkt wie in der Spaltung des Menschenwesens in Mann und Frau. Die Frau als „Dasein“ ist dem Urgrund näher, sie verharrt in hingebender Pietät in der Urgrundswärme. „Dort, wo die meiste Freude ist, ist auch Proeza.“ Sie vergißt sich und vermag sich ganz zu verschwenden. „Ich will lernen mit Gott, nichts für mich zu behalten, dies völlig gute, völlig verschenkte Wesen zu sein, dem nichts gelassen, alles genommen wird.“ Der Mann ist der zentrifugale Pol im Geschlechterrhythmus. Nicht die Einfachheit, sondern die Vielfalt des Wesens ist sein Anteil: das Suchen, Erobern, Inbesitznehmen. Er will auf die ewige Jagd hinaus, er will den ganzen Kosmos absuchen, will alles im Einzelnen abtasten, um zum schlüssigen Ende zu kommen, aber dabei schweift er immer weiter in Ferne und Fremde. Folgende Worte schleudert Rodrigo einem Manne ins Angesicht: „Dort, wo die Welt aufhört, wirst auch du aufhören. Ich will nicht, daß du in einem Bett stirbst, sondern ver-sehrt von einem ehrlichen Stoß, einsam, auf dem Gipfel der Welt, auf irgend

einem unmenschlichen Grat, unter schwarzem Himmel voller Sterne, auf der großen Gletscherebene, von welcher die Ströme schäumen, im Herzen der entsetzlichen Gletscherebene, die Tag und Nacht der Wind aus dem Weltraum furcht!“ Proeza spricht die einfache Formel aus: „O Rodrigo, warum ihn suchen, wo Er doch gekommen ist, uns heimzusuchen? Warum nicht dieser Kraft, die uns aus uns selber herausruft, Vertrauen schenken und folgen? Warum so viele Bewegungen, die sie doch nur hindern und ihr immer Bedingungen stellen?“ Der Mann stellt immer wieder neue Bedingungen und zerteilt sich damit in die „unendliche Reihe“, anstatt sich zur mütterlichen Einheit heimzufinden. „Alles, was auf der Erde aus Erde ist, gehört ihm (dem Menschen), um darauf zu schreiten, und es geht nicht an, daß ihm das kleinste Teilchen vorenthalten sei.“ „Ich bin gekommen, die Erde auszuweiten.“ Das ist Rodrigo. Mit welchen Mitteln er Amerika erobert hat, sagt er in der 9. Szene des 3. Tages: „Hunderttausend Männer unter dem Rasen rechts und links der Straßen, die ich angelegt, bezeugen, daß sie dank meiner nicht umsonst gelebt.“ Im Drange, das Weite zu erobern, zerstört er den wohlgepflegten Teil. Auf dem Weg zur unermesslichen Ferne übersteigert sich der Eroberer „Mann“ zum Übermenschen, zum Unmenschen, der einem Grundbesitzer, dessen Gebiet er verwüstet hat, diese Worte zubrüllt: „Ja, Freude macht es mir, dieses Werk zu zerstören, das sich herausnahm, ohne mich da zu sein.“ Der Herrenmensch Nietzsches entsteht aus der unersättlichen Gier nach neuen Herrschgebieten, er rast die unendliche Reihe neuer „Bedingungen“ ab und findet keine Grenze. In dieser Raserei spaltet er die Mittel in zahllose Bruchteile auf. Auch der Mensch wird Bruchteil, er wird zum Massenteilchen, das fort und fort entwertet wird. Wir stehen hier mitten in der Not der heutigen Zeit. Der Teil steht in Gefahr, völliger Entwertung anheimzufallen, da man in ihm nicht mehr das Ganze zu sehen vermag. Nur ein Teil vermag Rodrigo das Ganze zu sichern, das ist Proeza, die ihm in der Werthaftigkeit ihrer liebenden Persönlichkeit eine Grenze setzt, durch die ihm Gott sichtbar wird. Das Geheimnis des Weibtums in ihrer leib-seelischen Totalität bringt ihn zum Stehen. „Nimm diesen Gott, der mich erfüllt“, ruft sie ihm zu. Sie ist da, um sein Sosein zu binden. Sie selbst kommt auch nicht von ihm los, sie sind in eine „uranfängliche Einheit“ hineingeboren. In Gottes Schöpferwillen sind sie geeint zu einer *connaissance*, wie Claudel dieses Wort auffaßt, in einer Einheits- und Zugehörigkeitsgeburt. Die geheimnistiefe Schutzengelszene des 3. Tages gibt für diese Relationen Aufschluß. In ihr erscheint Proeza zugleich als die Sehnsuchtsweckerin und als „Engelhaken“, d. h. zentrales Hemmungsprinzip für Rodrigo. Der Schutzengel sagt ihr: „Gut war es, daß du ihn die Sehnsucht lehrtest“, die Sehnsucht nach ihrer Weiblichkeit, durch die er zum Sein angelockt wird. Des Mannes Herrschertum führt zum Jagen nach dem Grenzenlosen durch entwertete Teile, zum Wahn, zum Nichts. So der Schutzengel: „Sehnsucht sehnt sich nach Sein, der Wahn nach dem Nichtsein.“ Darauf Proeza: „Aber ich bin kein Wahn! Ich bin eine Wirklichkeit! Das Gute, das nur ich ihm antun kann, ist eine Wirklichkeit.“ Und doch schwankt Proeza, da sie auch wieder ihr Nichts fühlt, deshalb beruhigt sie der Engel: „Proeza, Schwester, das Kind Gottes ist eine Wirklichkeit.“ Die Frau erweckt die Sehnsucht, aber nicht auf der Bahn der „schlechten Unendlichkeit“, sondern als Kind Gottes hin zur „guten Unendlichkeit“. Sie ist die Sehnsucht, die auf die vertikale Bahn lenkt, fort von der horizontalen. „Jene Proeza, auf die die Engel schauen, die ist es, die unbewußt auch er erblickt“, sagt der Schutzengel. Das ausklingende Motiv in Goethes *Faust* „Das Ewig-Weibliche zieht uns hinan“ kehrt hier in einer echt christlichen Schau wieder.

Mit dem wesentlichen Thema des Dramas als Spiel der göttlichen Liebe, die in unergründlicher Tiefendimension im Geschlechtlichen zur Auswirkung kommt, steht in naher Verbindung das kostbare Gottesgeschenk der menschlichen Persönlichkeit. Der Dichter könnte die Gefahr der Vermassung des heutigen



Menschen dadurch ad absurdum führen, daß er ihr Gesicht auf die Bühne brächte und als Fratze demaskierte. Claudel begegnet der Zeitnot durch die Erhebung der Persönlichkeitswürde in ihrer über alles sichtbar Kreatürliche hinausragenden Erhabenheit. Diese offenbart sich in majestätischer Größe überall da, wo der Mensch sich in seiner Entscheidungskraft über die normale Schicksalslinie hinaus-schwingt, so daß die Gesetze der Vererbung und der soziologischen Gegebenheiten als durchaus relativ erwiesen werden. Das gelingt Claudel in ungeahnter Weise als gläubigem Dichter. Wenn man der Aufführung eines Claudelschen Dramas, etwa des „Bürgen“ beiwohnen konnte, war es erschütternd zu beobachten, wie der moderne Mensch, ob er nun von bürgerlicher Behaglichkeit oder von der Drehbank herkam, reagierte. Er wehrte sich gegen eine Heirat, die den tag-täglichen Begriffen Hohn sprach, aber sie waren in das „Problem“ hineingebannt, weil sie Dinge und Institutionen, z. B. das Papsttum, in nie gekannter Weise ernst genommen sahen. Es blieb im Zuschauer eine heftige oder stille Unruhe zurück, die ihn wieder zur nächsten Aufführung hinzwang, um die Überzeugungskraft des Schauspiels noch einmal zu kontrollieren. Claudel nimmt die Übernatur ernst. Der Glaube steht in seiner Dichtung als eine alle anderen Realitäten überwiegende Wirklichkeit.

In dem „Seidenschuh“ wird die Ehe als unauflösliches Gottesgeheimnis aufgefaßt. Proeza versündigt sich, weil sie ihren Gemahl verläßt, und Rodriguo sündigt, weil er der Ehegattin eines andern zustrebt. Der „moderne“ Mensch wird die Handlungsweise der beiden als ganz und gar „natürlich“ ansehen, wenn er erfährt, daß der alternde Pelagio das junge, unerfahrene, dazu lebenshungrige Mädchen „wie eine Verdammte in einem Verlies von Ohnmacht und Verzweiflung“ einsperrte. Aber der Dichter steht zu dem Worte Pelagios. „Nicht die Liebe macht die Ehe, sondern die Einwilligung vor dem Angesichte Gottes im Glauben.“ Trotzdem verleugnet er nicht den Konflikt, der aus dieser Zwangslage entstanden ist. Gerade das macht ihn zum urchristlichen Dichter, daß er um die erlösende Macht des Christentums weiß. Er läßt Proeza den Schutzengel fragen: „Ist die Liebe außerhalb des Sakramentes nicht Sünde?“ Sie erhält die Antwort: „... Auch die Sünde muß dienen.“ Gottes Liebe, die alles durchdringt, schafft auch noch in der irrenden menschlichen Liebe. Sie muß wieder gereinigt werden, deshalb der Schrei Proezas: „Gib mir endlich das Wasser wieder, das mich getauft hat!“ Die Taufschuld muß sie sich wieder zurückerobern. Und sie tut es, indem sie ihre Persönlichkeitswürde in lichter Klarheit emporhebt. In einem Crescendo von Entscheidungen zum Opfer im Glauben wird dies erreicht. Sie entscheidet sich frei für die grausame Strafe, die der Ehegatte über sie verhängt, nämlich das Gouvernement über rebellierende Soldaten in der afrikanischen Hölle zu übernehmen, sie entscheidet sich nach dem Tode ihres Mannes für die Heirat mit dem dämonischen Camillo, eine fast unverständliche Opfertat, sie entscheidet sich schließlich für den Opfertod, ohne jemals die Liebesneigung und Liebesverpflichtung Rodriguo gegenüber aufzugeben. Beim „schwachen Geschlechte“, also am schwächsten Punkte, beweist Claudel die Übermacht der in Gott gestärkten Persönlichkeit. Proeza führt durch ihren Heldenmut und ihre bis zum „Stern“ („seinem Stern“) erhobenen Persönlichkeit auch Rodriguo zur Freiheit, mit der er sich später für immer „verlobt“. Hier wird Persönlichkeit, d. h. die christliche Persönlichkeit in Wahrheit zur weltüberwindenden Macht. Der Zauber und die Heldengröße der christlichen Persönlichkeit überwindet im „opus mirandum“ alle menschlichen Tendenzen zur Entwürdigung des Menschen im Kollektiv. Das dürfte wohl das Tiefste sein, was das Hauptwerk Claudels unserer Zeit zu sagen hat — richtend und emporlockend.

Auch die Fehlentwicklung der Persönlichkeit wird im Werke sichtbar gemacht. Bei Rodriguo ist die große Gefahr, seiner erbsündlichen Schwere und männlichen Zentrifugalkraft zum Opfer zu fallen, überwunden. Die Fehlform der

männlichen Persönlichkeit läßt sich an zwei Gestalten, an Pelagio und Camilio, nachweisen.

Pelagio ist der oberste Richter des Königs, der Inquisitor des damaligen Spaniens. Er ist ein Mann von größtem Gerechtigkeitsinn und unbedingter Zuverlässigkeit des Charakters. Auch gläubig-fromm ist er, von Jugend an hat er sich der Mutter Gottes geweiht und ihr „die Schlüssel seiner Seele und seines Herzens übergeben“. Er sehnt sich nach Wärme in seiner kühlen Einsamkeit. Als er Proeza zum ersten Male sah, war er „überströmt von Sonne“. Muß man nicht sagen, Pelagio ist eine hochwertige, eine vollgültige Persönlichkeit? Trotzdem! Er hat das ahnungslose Mädchen durch die Heirat an sich gebunden, während er die Schwelle des Greisenalters überschreitet. Er denkt sich nicht in sie hinein, er sieht nur sich selbst. Er stellt die Pflanze in den Schatten seiner richterlichen Schweigsamkeit und Massivität. Sie ist ihm das, was er sich erwünscht. Was ist er ihr? Er könnte antworten, gewiß. Aber seine Verstandeskälte und Willenskraft ummauern sie. „Ihr legt den Händen ihres Gebetes Fesseln an; Ihr trennt sie ab von Gott und verschließt ihr die Lippen, kerkert sie ein . . .“, klagt die Mutter Rodriguos ihn an. Auf diese Zurechtweisung vermag er zu antworten: „Wißt Ihr nicht, daß ich Richter bin und verpflichtet, jeden Rechtsfall, der vor mich kommt, zu schlichten?“ So steht Pelagio auch vor der reinigen, gequälten Proeza. Er ist Richter, nicht ohne Größe, aber ohne den Ausgleich der verzeihenden und emporhebenden Liebe. Recht ohne Liebe ist Härte und wird, wenn durch unbarmherzige Selbstgerechtigkeit geprägt, zum Zerrbild der wahren Persönlichkeit, die erst in der lebenden Hingabe wertschaffend wird und zur Reife gelangt.

Das negative Persönlichkeitsbild im vollen Sinne des Wortes tritt uns entgegen in Camilio, dem zweiten Ehegatten Proezas. Eng. Gottl. Winkler sagt mit Recht, daß diese Gestalt wohl die „abgründigste Figur“ des Soulier de Satin und ein in unserer Zeit „typisch gewordenes Schicksal“ sei. Die 3. Szene des 1. und die 10. Szene des 3. Tages geben uns einen Einblick in diesen Schicksalstyp. Er selbst schildert seine Situation, indem er seine Stelle als „Ehrenposten“ ironisiert, er sitzt „wie ein Hund auf einer Tonne im Meer“, auf der Festung Mogador an Afrikas Küste, eingeklemmt zwischen das katholische Spanien und das Mohrenland. Aber er will keinen andern Posten. Er spricht alle Sprachen der mohammedanischen Stämme, mit denen er handelt und liebäugelt, weshalb er für einen Abtrünnigen gehalten wird. Auf seinen Zügen entdeckt die Mutter schon früh „ein ungewisses Lächeln“. Um ihn weht etwas schimmernd Geheimnisvolles. Stolz ist er auf den Ort, wo „nichts, rein gar nichts mehr vorhanden ist“. Offen fordert er Proeza auf, mit ihm zu fliehen, die Banden der unglücklichen Ehe zu zerreißen und „Afrikas Ruf“ zu folgen, dem Ruf des Feuers, um „diesen Dreifuß, geschürt vom Odem des Ozeans, diese qualmende Höhle“ mit ihm zu bewohnen. Er versucht die schlummernden Leidenschaften, die auf Selbstvernichtung ausgehen, zu wecken. Ihm fehlt nicht der Blick für diese schlummernde Hölle in dem ungestillten Herzen der Frau, für die Anlage zur Verzweiflungstat des Absturzes in die Verlorenheit, aus allem Positiven heraus. Proeza folgt später sühnend diesem Rufe, aber nicht aus Verzweiflung, sondern aus Opfer- und Sühnmut, nicht, um sich zu verlieren von Gott weg, sondern in Gott hinein. Ja, sie reicht diesem verlorenen Manne die Hand zum Ehebunde, weil sie lebend sterben will, damit andere nicht ewig sterben müßten. Als Ehegatte entpuppt sich Camilio erst recht in seiner teuflischen Abgründigkeit. Auch für ihn ist Proeza die Nähe einer andern Welt, das Wesen der Urgrundsnähe. Ihre Daseinssicherheit läßt ihn nicht zur Ruhe kommen, läßt ihn „ein gewisses Bündnis“ mit ihr schließen. „Woher denn sonst die Macht, die mich festbannt zu Euren Füßen, und die mich zwingt, seit einem Jahrzehnt, diesem Herzen zu lauschen, das in Euch schlägt?“ Er hört das Pochende ihn ihr, das „Schlagende seit Weltbeginn“, das sie „von einem andern Herzen geerbt“ hat. Aber es ist kein ehrfürchtiges Lauschen, keine Annäherung

im Geiste des Eros, der liebenden Hingabe, die sich wärmen läßt vom Anlockungs-herd, sich anziehen und formen läßt von der Ur-Sache. In dem Widerspruch gegen diese liegt Camilios Dämonie. Er setzt sich als Widerpart gegen die Ur-Sache: „Wenn ich, der Begrenzte, nur standhaft bleibe, stell' ich der Allmacht eine Schranke entgegen, das Unendliche leidet an mir eine Grenze und Widerstand, . . . ich vermag ihm eine Qual und ein Leid zu bewirken, die grenzenlos sind.“ „Es steht in meiner Macht, diese Gestalt zu vereiteln, die er aus mir bilden wollte . . . , er leidet an mir im Unendlichen und in alle Ewigkeit.“ Er ist zu Mohammed übergetreten, denn er will, daß Gott ist, sonst nichts, damit er sich eindeutig in seinen Widerspruch verschanzen kann. „Er bleibe Gott und überlasse uns unserm Nichts . . . Er an seinem Platz und wir an dem unsrigen auf ewig!“ Der Nihilismus unserer Zeit ist hier in schamlosester Weise mit dem Schein der Seinsbegründung prostituiert. Setzt er nicht zudem sein Nichts, indem er es zum Widerpart Gottes macht, auf die gleiche Stufe mit diesem? Proeza kann sich Camilio nicht liebend hingeben, weil sie ihren Beruf der Seinsnähe nicht aufgeben darf. Der Mensch, das seinsschwache Geschöpf, darf keine Bedingungen stellen an das Sein, er muß sich demütig auf den Weg zur Seinshingabe begeben — bedingungslos. Proeza gibt die einzige Antwort, die für Camilio und unsere Zeit zureichend ist: „Die Liebe will, daß nicht mehr zwei Plätze seien, sondern nur einer.“

## Macht und Gnade

Von Professor Dr. Joseph Höffner, Trier

Macht ist notwendig in dieser Welt. Nicht selten reißen die Gewalten der Finsternis die Macht an sich: die geistige, die demagogische, die politische, die wirtschaftliche und die militärische Macht. Wir haben erlebt, in welches Chaos das führt. Muß die Macht nicht wieder in den Dienst der Wahrheit und der gottgewollten Ordnung treten? Besitzen wir Christen in unserem Glauben nicht die wahren und gesunden Auffassungen über Menschenwürde und Menschenrecht, über Ehe und Familie, über Gerechtigkeit und Liebe, über Freiheit und Bindung? Tragen wir vor Gott nicht die schwere Verantwortung, für die Durchsetzung dieser gottgewollten Ordnungen einzutreten, und zwar auch unter Anwendung der Macht? Würde das nicht auch dem übernatürlichen Heil der Menschen dienlich sein? Lassen sich also Macht und Gnade nicht vereinbaren? Sollte nicht auch die Kirche Christi die Macht in ihren Dienst stellen, um auf diese Weise der Gnade den Weg zu ebnen und die Menschen nachdrücklicher auf die übernatürliche Heilsordnung hinzuweisen? — Ob nicht manch einer in den letzten Jahren mit diesen Gedanken gerungen hat?

I. Ideengeschichtlicher Überblick: „Seht, ich sende euch wie Schafe unter die Wölfe... Nehmt euch in acht vor den Menschen! Denn sie werden euch den Gerichten ausliefern und in den Synagogen geißeln. Um Meineten willen werdet ihr vor Statthalter und Könige geschleppt werden“ (Mt 10, 16—18). Ob man dieses Herrenwort wohl umkehren dürfte? Ob im Munde Christi der Satz möglich gewesen wäre: „Ihr, Meine Jünger, sollt diejenigen, die nicht glauben, den Gerichten ausliefern und sie vor die Statthalter und Könige schleppen!“?

Die ersten christlichen Jahrhunderte waren sich darin einig, daß die Gewaltanwendung der Frohbotschaft Christi ins Gesicht schlage. Der hl. Chrysostomus meinte z. B., „einen Häretiker töten hieße auf Erden einen nicht wieder gutzumachenden Hader einführen“<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Hom. 16 in Mt. n. 1. PG 58, 477.

Und doch kam es zu diesen furchtbaren Gewalttaten! Sie nahmen ihren Anfang nicht von der Kirche, sondern vom Staate aus. Die christlich gewordenen Römischen Kaiser hatten bewußt und unbewußt die alten Ideen der römischen Staatsomnipotenz auch in das nunmehr christlich gewordene Imperium mitgenommen. Die Häresie wurde als Verbrechen gegen die Staatsreligion von den weltlichen Gerichten bestraft. Lag es da nicht für die Bischöfe verführerisch nahe, gegen die Ketzer — wenn sie allzu mächtig zu werden drohten — die Hilfe des weltlichen Schwertes geradezu anzurufen?

Einen ungeahnten Einfluß auf das kommende Jahrtausend sollte der hl. Augustinus gewinnen. Die schwärmerische, typisch nordafrikanische Donatistenbewegung hatte alle gütlichen Einigungsversuche zurückgewiesen und mit Gewalttaten beantwortet. Trotzdem war Augustinus, wie er selber gesteht, zunächst der Auffassung, „keiner dürfe zur Einheit in Christus gezwungen werden, die Predigt müsse unsere Waffe, das Religionsgespräch unser Kampf, die Vernunft unser Sieg sein“<sup>2</sup>. Erst auf den Donatisten-Synoden zu Beginn des fünften Jahrhunderts scheint es den Mitbischöfen gelungen zu sein, Augustinus umzustimmen. Er trat nunmehr für einen mäßigen Zwang ein, lehnte jedoch die Todesstrafe für die Ketzer nach wie vor ab. Im Briefe an den Donatistenbischof Vincentius vom Jahre 408 gibt Augustinus freimütig seine Sinnesänderung zu. „Du meinst, so schreibt er, niemand dürfe zur Gerechtigkeit gezwungen werden, obwohl Du doch liest, daß der Hausvater zu den Dienern gesagt hat: Alle, die ihr findet, nötig, hereinzukommen...! (das berühmte „Compelle intrare!“). Hoffentlich siehst Du nunmehr ein, daß es nicht darauf ankommt, ob einer gezwungen wird, sondern allein darauf, wozu er gezwungen wird, ob es nämlich etwas Gutes oder etwas Böses ist“<sup>3</sup>. Dasselbe wiederholt Augustinus in seinen *Retractationes*: Früher bin ich tatsächlich gegen jeden Zwang in der Kirche Christi gewesen, „weil ich noch nicht erfahren hatte, zu welcher Schlechtigkeit jene sich ungestraft hinreißen ließen und wieviel zu ihrer Bekehrung ein umsichtiger Zwang beitragen könnte“<sup>4</sup>.

Diese augustinischen Sätze wurden von Jahrhundert zu Jahrhundert weitergegeben. Sie wurden ins Gratianische Dekret aufgenommen. Sie dienten zur Rechtfertigung der Ketzerbestrafung, der Inquisition und der Unterjochung der Indianer noch im 16. Jahrhundert.

Das Ketzerproblem gewann im mittelalterlichen Europa erst seit dem 11. Jahrhundert eine größere Bedeutung. Die ersten Ketzerverbrennungen fanden wohl um das Jahr 1022 zu Orleans statt. Wie sehr diese Gewalttaten der öffentlichen Meinung entsprachen, ersieht man immer wieder aus der hellen Empörung und den Übergriffen des Volkes gegen jene Bedauernswerten. Gewaltigen Auftrieb erhielt die Ketzerverfolgung vor allem durch Kaiser Friedrich II. Dieser unchristliche und rücksichtslose Herrscher verfolgte die Ketzer gewiß nicht aus religiösem Fanatismus, sondern aus absolutistischer, politischer Berechnung, ein deutlicher Hinweis, daß die Ketzerverfolgung nicht im christlichen Glauben begründet war, sondern in der totalen und universalen politischen Struktur jenes Zeitalters. Ähnliche Staatsgefüge werden zu allen Zeiten zu ähnlichen Maßnahmen gegen Andersdenkende greifen, wobei es von geringerer Bedeutung ist, auf welcher Weltanschauung die Totalität begründet wird. Dominikus Banez hat das noch im 16. Jahrhundert klar ausgesprochen. „Der König“, so schreibt er, „bestraft die Häretiker wie Feinde, wie äußerst schlimme Aufrührer, die den Frieden des Reiches gefährden, der ohne die Glaubenseinheit nicht erhalten werden kann. Deshalb werden sie in Spanien verbrannt“<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Ad Vincentium, Ep. 93. CSEL 34, 461.

<sup>3</sup> Ebd., 449 und 461.

<sup>4</sup> *Retract.* Lib. II. c. 31. CSEL 36, 137.

<sup>5</sup> *Com.* in 2. 2. 11. a. 4. D. 1. concl. 2.



Weil nun die mittelalterliche Kirche auf vielfache Weise mit den damaligen politischen Ordnungen verknüpft war, konnte es nicht ausbleiben, daß auch sie in die Ketzerverfolgungen verstrickt wurde. Alexander III. (1179) und Lucius III. (1184) forderten zum Vorgehen gegen die Ketzer auf. Unter Gregor IX. fand im Februar 1231 zu Rom die erste Ketzerverbrennung statt. Gregor IX. war es auch, der als erster päpstliche Inquisitoren zur Aufspürung der Ketzer ernannte. Innozenz IV. erlaubte am 15. Mai 1252 die Anwendung der Folter durch die weltlichen Gerichte. Die Todesstrafe wurde nur an den Unbußfertigen und Rückfälligen vollzogen. Wenn die Verurteilten dem weltlichen Gericht mit der Bitte um Schonung des Lebens übergeben wurden, so war das nur eine Fiktion, da die weltlichen Richter der Exkommunikation und der Häresieanklage verfielen, wenn sie die Todesstrafe nicht vollstrecken ließen.

Wenn in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts Bernhard von Clairvaux immerhin noch — wie auch manche Bischöfe — gemeint hatte, der Glaube solle in Güte den Herzen nahegebracht, nicht mit Gewalt erzwungen werden<sup>6</sup>, verschwinden seitdem alle mäßigenden Stimmen. Einhellig befürworten alle Theologen die Gewaltanwendung gegen die Ketzer. Daß jemand gutgläubig Ketzer sein könne, hielt man für unmöglich. Wie die Falschmünzer, so lesen wir z. B. bei Thomas von Aquin, mit Recht hingerichtet würden, so hätten auch die Ketzer den Tod verdient. Aus Barmherzigkeit übergebe die Kirche freilich nur die ganz Hartnäckigen, die auf eine zweimalige Zurechtweisung nicht hören wollten, dem weltlichen Gerichte<sup>7</sup>. Auch Augustinus habe sich einst zu dieser Erkenntnis durchgerungen<sup>8</sup>.

Von Thomas führt die Linie über Aegidius Romanus und Antonin von Florenz bis zu den großen Spaniern des 16. Jahrhunderts: Alfonsus de Castro, Franciscus de Vitoria, Dominikus Soto, Dominikus Banez. Vor allem der größte Jesuiten-theologe des 16. Jahrhunderts, Franz von Suarez, hat, wie es seiner spekulativen Art entspricht, das Problem Macht und Gnade nicht leicht genommen. Er wußte um die schwankende Haltung Augustins, den er ausführlich zitiert. Dennoch ließ die Sorge um die Glaubenseinheit auch bei Suarez alle Bedenken zurücktreten. Die Häretiker sind „Rebellen gegen die Kirche“<sup>9</sup>. Man muß jeden Funken sofort austreten, sonst wird er zum Feuer, das die ganze Christenheit in Gefahr bringt<sup>10</sup>. Die Gewaltanwendung ist also eine gebieterische Forderung der Selbsterhaltung. Strafen ohne Zwangsanwendung sind völlig wirkungslos, da die Häretiker lediglich ihren Spott damit treiben würden<sup>11</sup>. Der äußere Zwang hat darüber hinaus heilsame Folgen. Wird doch manch einer durch die drohenden Strafen vom Abfall zurückgeschreckt. Andere finden den Weg zur Kirche zurück<sup>12</sup>. Und schließlich ist der Gegensatz zwischen Gnade und Macht nun doch nicht so kraß, wie es auf den ersten Blick scheinen möchte. Die menschliche Natur ist halt so, daß sie zu vielem gleichsam gezwungen werden muß. Welch große Bedeutung hat der Zwang z. B. im staatlichen Leben! So widerspricht denn auch die Gewaltanwendung gegen die Ketzer nicht „der Freiheit, die zum Glauben gehört. Im Gegenteil! Sie fördert diese Freiheit, indem sie den Menschen anleitet, daß er freigewollt glaubt. Und obwohl zunächst ein solcher Zwang die Unabhängigkeit der Willensfreiheit irgendwie herabzumindern scheint, so bleibt trotzdem der Glaubensakt in sich frei; und es ist immer noch besser, so zu glauben als

<sup>6</sup> In Cant. Sermo 66, n. 12 PL 183, 1101.

<sup>7</sup> 2. 2. 11. 3. c.

<sup>8</sup> 2. 2. 10. 8. ad 1.

<sup>9</sup> De fide theol. Tr. I. d. 20. s. 3. n. 6.

<sup>10</sup> Ebd. d. 23. s. 1. n. 5.

<sup>11</sup> Ebd. d. 20. s. 3. n. 16.

<sup>12</sup> Ebd. n. 7—8.

überhaupt nicht zu glauben<sup>13</sup>. Das Beispiel der Urkirche, die den äußeren Zwang nicht kannte, ist wenig überzeugend; „denn die Oberhirten der Kirche lebten damals gleichsam unter der Gewalt ungläubiger Fürsten; da stand es ihnen nicht frei, ihre ganze Macht auszuüben<sup>14</sup>. Christus selbst hat durch seine furchtbare Verdammung der „reißenden Wölfe“ der Häretiker gezeigt, daß sie „die Todesstrafe verdienen“<sup>15</sup>.

Bei aller Gewaltanwendung gegen die Ketzer wußten die Theologen sehr wohl, „daß der Glaube, wie z. B. Thomas von Aquin schreibt, ein Akt des freien Willens ist“<sup>16</sup>. Alle Theologen unterscheiden deshalb zwischen solchen, „die niemals den Glauben angenommen haben, wie die Heiden und Juden“, und solchen, die einst katholisch waren, aber ihrem Glauben untreu wurden, „wie die Häretiker und alle Apostaten“<sup>17</sup>. Gegen Heiden und Juden darf kein unmittelbarer Glaubenszwang angewandt werden; die Juden können lediglich polizeilich gezwungen werden, regelmäßig an den Judenpredigten teilzunehmen, wie sie etwa im Kirchenstaat seit Nikolaus III. (1277–80) üblich waren. In ähnlicher Weise sind die Christen berechtigt, in den heidnischen Staaten das Evangelium zu verkünden. Würde ein heidnischer Staat diese Predigt verbieten, so wäre das ein gerechter Kriegsgrund. „Die Ungläubigen, so lehrt z. B. Papst Innozenz IV., dürfen zwar nicht zum Glauben gezwungen werden, da bei keinem der freie Wille angetastet werden darf und in dieser Berufung nur die Gnade Gottes gilt... Trotzdem kann der Papst den Ungläubigen befehlen, daß sie die Glaubensboten in den Ländern ihrer Herrschaft zulassen“. Sollten jedoch die Heiden in all diesen Fällen, „in denen der Papst ihnen etwas befehlen kann“, den Gehorsam verweigern, „so sind sie mit weltlicher Gewalt zu zwingen, und es ist ihnen vom Papst, nicht von anderen, der Krieg zu erklären“<sup>18</sup>.

Im 16. Jahrhundert haben diese Gedanken wiederum eine große Rolle gespielt: bei der Ausweisung der Juden und Moriskos aus Spanien und vor allem bei der Eroberung Amerikas. Franciscus de Vitoria ist hier führend gewesen. Er schreibt: Der Auftrag Christi: „Gehet hin in alle Welt und lehret alle Völker“ hat der Kirche ein wirkliches Missionsrecht gegeben. Wenn also die Heiden, etwa in den neuentdeckten Ländern Amerikas, den Missionaren den Zutritt verwehren oder sie bei der Ausübung ihres Predigtrechtes hindern, so ist man berechtigt, den Widerstand mit Gewalt, d. h. durch Krieg, zu brechen. Zur Annahme des Glaubens dürfen die Heiden jedoch nicht gezwungen werden. Falls die Predigt von den Heiden nicht behindert wird, darf also keine Gewalt angewandt werden, auch wenn sich kein einziger bekehrt<sup>19</sup>.

Ähnlich lehren alle spanischen Theologen des 16. Jahrhunderts. Christus der Herr, so führt z. B. Franz Suarez aus, besaß das Missionsrecht allen Menschen gegenüber. Weil er nun nicht selber alle Völker lehren wollte, „übertrug er diese Gewalt auf seine Apostel und durch sie auf die Kirche“. Man wird fragen, so fährt Suarez fort, „ob die Verteidigung der Predigt oder der Glaubensboten erst dann einsetzen dürfe, wenn die Ungläubigen mit dem Unrecht schon begonnen und die Glaubensverkündigung schon behindert hätten, oder ob man sich an den Grundsatz einer, wenn ich so sagen darf, antizipierten Sicherheit halten dürfe, das heißt, ob man mit Hilfe des Militärs jedes Unrecht gegen die Glaubensboten oder jede Behinderung ihrer Amtsausübung von vornherein unmög-

<sup>13</sup> Ebd. n. 17.

<sup>14</sup> Ebd. n. 29.

<sup>15</sup> Ebd. d. 23. s. 1. n. 3.

<sup>16</sup> 2. 2. 10. 8. c.

<sup>17</sup> Ebd.

<sup>18</sup> Apparatus Innoc. IV. super V libr. Decr., super 3. decr. . c. „Quod super his, de voto“.

<sup>19</sup> Relectio „De Indis“, Ausgabe: Getino II, 370.

lich machen dürfe“, wie ein gewisser Sepulveda, der Gegner des berühmten Las Casas, gemeint habe. Franz Suarez lehnt diese Ansicht ab. Komme man nämlich von vornherein mit militärischer Macht zu den Heiden, so entspreche das wohl kaum dem Wunsche Christi, der uns wie Lämmer unter die Wölfe gesandt habe. Auch sei ein solcher Missionsbeginn keine Verteidigung, sondern ein Angriff, also gleichsam ein Glaubenszwang. Man solle also die heidnischen Fürsten wiederholt und in vornehmer Weise bitten, die Glaubensboten zuzulassen. Erst wenn alles nichts nütze, dürfe man Gewalt anwenden. Suarez schließt mit den bezeichnenden Worten: „Wenn in den Anfängen der Kirche auch diese Art des Zwanges nicht üblich war, so nicht deshalb, weil es nicht erlaubt gewesen wäre, sondern weil die Kirche damals noch keine weltliche Macht . . . besaß. Christus, der Herr, wollte im Anfang die Welt bloß mit der Kraft des Wortes und der Wunder besiegen, um seine Macht und die Wahrheit seiner Lehre offenkundiger darzutun“<sup>20</sup>.

Der einzige, der jede Gewaltanwendung — selbst bei Zurückweisung der Glaubensboten — als unchristlich verurteilt hat, ist wohl der edle Bischof und Indianerfreund Bartolomé de Las Casas gewesen. Gottgewollt, so schreibt er, ist nur jene Glaubensverkündigung, die den Verstand mit Vernunftgründen überzeugt und den Willen in Milde anzieht. Das gilt für alle Menschen der Welt ohne jeden Unterschied der Irrtümer, der Sekten oder der Sittenverderbnis<sup>21</sup>. Macht und Gnade sind tödliche Gegensätze: „Rauben, Ärgernis geben, in Gefangenschaft schleppen, Menschen zerfetzen, Reiche entvölkern, den christlichen Glauben und die christliche Religion bei den friedfertigen Heiden zum stinkenden Abscheu machen“: Das ist doch keine Verkündigung der Frohbotschaft Christi, sondern das „Unwesen grausamer Tyrannen und Gottesfeinde“<sup>22</sup>. Das Schalten und Walten der Christen in der Neuen Welt ist so entsetzlich, daß man mit Habakuk sprechen müsse: „In unseren Tagen sind Dinge geschehen, die niemand glaubt, wenn man sie ihm erzählt“ (Hab 1, 5). Weit entfernt, Feuer auf das ungläubige Samaria herabregnen zu lassen, habe der Herr seine Jünger darauf aufmerksam gemacht, „wie sehr die Gesinnung der Diener des Evangeliums friedlich, süß, demütig und liebevoll sein müsse“<sup>23</sup>.

Seit der Aufklärung, vor allem aber, seitdem die Staaten ihre Macht nicht mehr in den unmittelbaren Dienst der Kirche stellten, ist es um das Problem „Macht und Gnade“ ruhiger geworden. Zwar wurden gewisse Zwangsmaßnahmen auch noch in den letzten Jahrhunderten, ja bis in die jüngste Zeit angewandt. Man denke etwa an die Kirchenordnungen des Absolutismus, an die Polizeistrafen wegen Messeversäumnis oder an die Sendschöffengerichte, wie sie in manchen Trierer Pfarren noch bis ins vorige Jahrhundert bestanden. Die Pfarrei Horhausen im Westerwald besitzt z. B. noch das Protokollbuch dieses Gerichtes. Da heißt es am 14. Februar 1787: „Wurde angeklagt Joh. Mathes Becker von Kronkel, wie daß er unter dem Hohen Amte im Wirtshaus sich aufgehalten, und nach vielen Erinnerungen, sich aus demselben unter dem Gottesdienste zu verfügen, mit diesen Worten: Kein Sendscheffen, kein Pastor, kein Kaplan habe ihm etwas zu befehlen, ausgelassen habe. Beklagter erschiene praevia citatione, und bathe um Vergebung mit dem Versprechen, daß er sich bessern und niemals mehr solche Ausschweifungen begehen wolle. Urteil: Ward von Sendwegen ihm wegen dieser und seinen übrigen begangenen Ausschweifungen zur gelindesten Strafe ein Schoppen Oel zum Kirchenlicht angesetzt, welches Herr Kirchenmeister einzunehmen hat“. Am 12. September 1812 wurde über ein Mädchen, das unehelich Mutter geworden war, folgendes Urteil gesprochen: „Wurde dieselbe wegen Armuths halber und sonstiger guten Auffuhr hiermit angewiesen, daß sie auf

<sup>20</sup> De fide theol. Tr. I d. 18. s. 1. n. 9—10.

<sup>21</sup> De unico vocationis modo: Fabié, Vida I, 345.

<sup>22</sup> Disputa con Sepulveda. Madrid 1908, p. 100.

<sup>23</sup> Disputa con Sepulveda, p. 121 ff.

nechten Sonntag unter dem Pfarrdienst andächtig mit großer Auferbauung nach abgelegter Reumüthiger Beicht die Heilige Kommunion empfangen soll. Dann hat selbe das Sendamt wegen gegebener Aergerniss um Verzeihung zu bitten<sup>24</sup>.

II. Grundsätzliche Stellungnahme: Die Kirche Christi ist nicht bloß eine übernatürliche Lebens- und Gnadengemeinschaft, sondern eine moralisch-juridische Einheit, eine irdische, sichtbare, organisch gegliederte gesellschaftliche Erscheinung. Sie ist *societas perfecta* und muß deshalb berechtigt sein, in den eigenen Reihen Ordnung und Zucht zu wahren. Das ist jedoch unmöglich ohne eine gewisse Straf- und Zwangsgewalt. Die Straf- und Zwangsgewalt ist also ein der Kirche angeborenes Recht; sie wird ihr nicht vom Staat übertragen; keine irdische Macht darf der Kirche bei der Verhängung und beim Vollzug dieser Strafen in den Arm fallen. Es ist deshalb völlig abwegig, wenn Henry Charles Lea in seiner Geschichte der Inquisition das Wort des hl. Paulus, wer anders lehre, „der sei verflucht“ (Gal. 1, 8), oder die Ausstoßung des Blutschänders (1 Kor. 5, 5) unchristlich nennt und dann meint, hier habe Paulus den Glaubenszwang gelehrt und „eine Saat ausgestreut, welche eine so reiche Ernte an Unrecht und Elend tragen sollte“<sup>25</sup>.

Die Behauptung, der Kirche stehe kein Strafwang zu, ist übrigens mehrmals von den Päpsten verurteilt worden, so z. B. am 23. Oktober 1327 von Johannes XXII.: „Quod tota Ecclesia simul juncta nullum hominem punire potest punitione coactiva“<sup>26</sup>, am 28. August 1794 von Pius VI.: „Qua parte insinuat, Ecclesiam non habere auctoritatem subjectionis suis decretis exigendae aliter quam per media, quae pendent a persuasione, quatenus intendat, Ecclesiam non habere collatam sibi a Deo potestatem . . . devios contumacesque exteriori judicio ac salubribus poenis coercendi atque cogendi“ = „Inducens in systema alias damnatum ut haereticum“<sup>27</sup>, von Pius IX. im Jahre 1867: „Ecclesia vis inferendae potestatem non habet neque potestatem ullam temporalem directam vel indirectam“<sup>28</sup>. Verurteilt ist auch der Satz, die Kirche dürfe nur geistliche Strafen verhängen, keine weltlichen<sup>29</sup>.

Im heutigen Kirchenrecht wird die kirchliche Strafe definiert als „eine von der rechtmäßigen kirchlichen Obrigkeit verfügte Entziehung eines Gutes zur Besserung des Schuldigen und zur Sühne des Deliktes“ (Can. 2215). Folgende Strafen sind heute in Geltung: die Besserungsstrafen der Exkommunikation, des Interdiktes und der Suspension. Diese Strafen sollen Gehorsam und Genugtuung erzwingen und nebenher sühnen und vergelten; ferner die eigentlichen Vergeltungsstrafen, die in erster Linie Sühne sein sollen, aber auch Besserung anstreben wollen. Es werden — freilich nicht erschöpfend — folgende aufgezählt: das Lokalinterdikt, das Interdikt vom Eintritt in die Kirche, die Verlegung oder Aufhebung eines Bischofs- oder Pfarrsitzes, der Ehrverlust, die Entziehung des kirchlichen Begräbnisses, die Entziehung der Sakramentalien (z. B. des Brautsegens), die Entziehung einer kirchlichen Pension, die Suspension von Ämtern und Vollmachten, die Entziehung der kirchlichen Ehrentitel und Orden und schließlich Geldstrafen. Für die Kleriker kommen noch hinzu: Strafversetzung, Entziehung gewisser mit einem Amt oder Benefizium verbundenen Rechte, Entziehung einer Pfründe oder eines Amtes, Verbot des Aufenthaltes an einem bestimmten Orte, Bestimmung eines Aufenthaltsortes, Aberkennung des Rechtes, die geistliche Tracht zu tragen, Absetzung und Degradation. Außerdem werden

<sup>24</sup> Vgl. Jos. Höffner, Das letzte Horhauser Sendgericht, in: Pastor bonus, Bd. 48 (1937), S. 125. ff.

<sup>25</sup> Geschichte der Inquisition im Mittelalter I, 235.

<sup>26</sup> Constitutio „Licet juxta doctrinam“, art 5. (Denz. 499).

<sup>27</sup> Constitutio „Auctorem fidei“: Errores Synodi Pistoriensis, Nr. 5. (Denz. 1505).

<sup>28</sup> Satz 24 des Syllabus (Denz. 1724).

<sup>29</sup> Pius VI.: Constitutio „Auctorem fidei“ (Denz. 1504—05).



im Codex noch gewisse Sicherungsstrafen und Bußen genannt, die Sicherungen schaffen, weiteren Verfehlungen vorbeugen und Besserung erreichen wollen; dazu gehören etwa Verwarnung, Verweis und Stellung unter Aufsicht<sup>30</sup>.

Dieser kurze Überblick über die heute geltenden Strafen zeigt uns, daß es sich im wesentlichen um Strafen handelt, von denen Suarez sagen würde, die Apostaten trieben ihren Spott damit. Es sind Strafen, die der Wahrung der innerkirchlichen Ordnung dienen. Auch diese Strafen bedeuten Zwang. Auch unter diesen Strafen sind weltliche Strafen, wie etwa die Geldstrafen oder die Entziehung einer Pension. Ohne diese Strafmöglichkeiten würde die Kirche als sichtbare Gemeinschaft der Zuchtlosigkeit verfallen. Man darf auch wohl sagen, daß diese Strafen keinen Gegensatz zur Gnadenordnung bilden. In vielen Fällen haben sie wirklich, wie die Erfahrung lehrt, als heilsame — wenn auch bittere — *gratiae actuales* gewirkt.

Die Frage ist nun, ob ein abgefallener Katholik, der die Kirche nicht mehr anerkennt und tatsächlich seinen Spott mit den eben genannten Strafen treibt, durch eigentlichen physischen Zwang von der Kirche gezwungen werden kann. Mit anderen Worten: Hat die Kirche das Recht, für spezifisch religiöse Vergehen — sonstige Verbrechen bestraft ja der Staat! — die Gefängnis-, Zucht- haus- oder Todesstrafe zu verhängen, etwa für Häresie oder Glaubensabfall? F. M. Capello S. J. nennt es eine *sententia „tum intrinsece, tum extrinsece probabilis“*<sup>31</sup>, daß die Kirche „pro delicto mere ecclesiastico, uti est v. g. blasphemia, simonia etc.“ die Todesstrafe verhängen und vollstrecken könne, daß die Kirche ferner berechtigt sei, zur Durchsetzung ihrer rein religiösen Ziele, also nicht bloß zum Schutze eines etwaigen Kirchenstaates, ein Kriegsheer zu besitzen<sup>32</sup>.

Mir scheint, daß diese Auffassung aus der „Versuchung zur Macht“ geboren und deshalb unhaltbar ist. Man soll denjenigen, der die heute geltenden kirchlichen Strafen nicht anerkennt und der Kirche den Rücken kehrt, in Ruhe gehen lassen. In einem solchen Falle soll die Kirche keine physische Macht gebrauchen. Das widerspricht ihrem Wesen. F. M. Cappello beruft sich darauf, daß die Kirche — wie der Staat — eine *societas perfecta* sei. Gewiß, Kirche und Staat sind *societates perfectae*; d. h. beide sind in ihrer Ordnung vollkommen und besitzen souverän alle zur Erreichung ihres Zieles notwendigen Mittel. Nun hat jedoch die Kirche eine andere Ordnung und ein anderes Ziel als der Staat. Dem Staat steht das Recht zu, einen gerechten Krieg zu führen und Verbrecher einzukerkern und hinzurichten, weil das zu seiner Ordnung gehört. Die Kirche Christi hat diese Rechte nicht, weil sie ihrer Ordnung fremd sind.

Ebensowenig halte ich es für richtig, daß die Kirche etwa einem willfährigen Staat — wie es in früheren Zeit geschehen ist — die Einkerkierung und Hinrichtung der Häretiker und Apostaten überträgt. Noch viel weniger darf die Kirche irgendeinen Zwang gegen die Heiden ausüben. Der Katholizismus Südamerikas leidet noch heute an den Folgen des Zwanges früherer Jahrhunderte. Die Waffen der Kirche sind Gnade und Wahrheit, nicht Kerker und Todesstrafe. Sie wird nicht andere verfolgen, sondern selber als der fortlebende Christus den Kreuzweg der Verfolgung gehen.

Soll also auf dieser Welt die „Macht“ den Gewalten der Finsternis überantwortet werden? Hatte Manuel Serrano y Sanz nicht recht, als er 1918 schrieb: „Gewiß, Gewalt ist weder Wahrheit noch Gerechtigkeit“; sie ist jedoch ein

<sup>30</sup> Vgl. E. Eichmann, Lehrbuch des Kirchenrechts II, 341 ff.

<sup>31</sup> *Summa Juris Publici Ecclesiastici*, Romae 1928<sup>2</sup>, n. 201, p. 260.

<sup>32</sup> Ebd. n. 197, p. 248 f. — F. M. Cappello nennt auch die entgegengesetzte Ansicht probabel und fügt hinzu (p. 260), die Ausübung jener Rechte müßten der Kirche abgesprochen werden „ob defectum congruentiae“.

unbedingtes Erfordernis, wenn das Wahre und das Gerechte sich auf Erden durchsetzen sollen. Die Konquistadoren waren mindestens so christlich wie Las Casas und die Missionäre, ja noch weit mehr; denn ohne die Konquistadoren hätte sich das Evangelium nie in Amerika durchsetzen können. Die berühmten Missionäre Sahagun und Motolinia wären — ohne die blutige Eroberung des Fernando Cortes — den Götzen geopfert worden, bevor sie auch nur einen einzigen Heiden bekehrt hätten<sup>33</sup>.

Dürfte die Kirche aus solchen Erwägungen heraus der „Versuchung zur Macht“ erliegen? Das wäre dem inneren Gesetz der Frohbotschaft Christi wesensfremd! Und doch ist es andererseits richtig, daß die Macht auf dieser Welt in den Dienst der Wahrheit und der gottgewollten Ordnung treten muß, daß sie nicht den Mächten des Abgrundes überlassen werden darf. Die Lösung liegt in der Unterscheidung zwischen der Kirche Christi und dem Staat der Christen. Die Kirche als der geheimnisvoll unter uns fortlebende Christus strebt nicht nach staatlicher Macht und politischer Führung und Verwaltung. Ihr Reich ist nicht von dieser Welt.

Wohl aber müßte ein christliches Volk sich einen Staat und eine Gesellschaftsordnung bauen, die man in einem gewissen Sinne „christlich“ nennen dürfte. Nicht, als ob die kirchliche Hierarchie diese Ordnung gestalten und leiten müßte. Nein, die Laien, erfüllt von christlichem Geiste, sollten sich eine Ordnung schaffen, die den christlichen Auffassungen über Staat, Ehe, Familie, Menschenwürde, Gerechtigkeit und Liebe, Freiheit der Kirche usw. entsprechen würde. Natürlich würde auch eine solche Ordnung in dieser Zeit zwischen Pfingsten und dem Jüngsten Tag wesensnotwendig immer unvollkommen bleiben. Auch wäre ein solches Gemeinwesen selbstverständlich nicht mit der Kirche identisch. Um die Wirrnisse des Mittelalters zu vermeiden, müßte sauber zwischen Staat und Kirche geschieden werden. Als Staat wäre ein solches Gemeinwesen jedoch berechtigt und verpflichtet, destruktive Anschauungen, die einen Angriff gegen das Volk und die ganze Menschheit darstellen, zu unterdrücken, was freilich nicht bei jedweder Ketzerei zutrifft. Es kann jedoch Anschauungen geben — wir wissen es leider aus eigener Erfahrung! —, die im ureigentlichsten Sinne menscheitsfeindlich sind. Es sind Ideen, welche die gesamte gottgesetzte Weltordnung und insbesondere alle Formen des Gemeinschaftslebens zersetzen, z. B. Auffassungen, die zur Vernichtung von Volk und Familie, zur Entpersönlichung, Entwürdigung, Vermassung und Versklavung des Menschen führen. Hier hat die sogenannte Gewissensfreiheit in ihrem eigenen Interesse ein Ende. Hier darf es ein sittlicher Staat als seine Aufgabe ansehen, zum Schutze seiner Bürger und zur Verteidigung der höchsten Güter der Menschheit gegen die Verbreitung solcher „Ketzerelen“ auch mit Gewalt vorzugehen. Doppelt tragisch wird es für die Menschheit, wenn sich sogar Staaten in den Dienst solcher destruktiven Ideen stellen. Nicht ganz zu Unrecht hat einst Hugo Grotius darauf hingewiesen, daß zwar in einem sittlichen Staat Gesetz und Staatsgewalt den Schutz des Rechtes verbürgen könnten, daß aber in der großen Familie aller Völker der Gottesglaube und die Gottesfurcht die einzigen und letzten Stützen des Rechtes seien. Sehr richtig hätten die Römischen Kaiser deshalb die „Entweihung der Religion“ für ein Unrecht „wider alle Welt“ erklärt<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> Origenes de la Dominacion Esp. en América. I. Madrid 1918, p. 380 f.

<sup>34</sup> De Jure Belli ac Pacis. Ed. Molhuysen, 1919, Lib. II, c. 20, p. 399.

# Übersichten und Berichte

## Zum Problem des Gottesbeweises

Anselm von Canterbury hat in seinem Proslogion den bekannten ontologischen Gottesbeweis dargelegt, der von der Idee eines Wesens, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, auf das Dasein dieses Wesens schließt, weil die Idee eines solchen Wesens seine Existenz einschließen müsse. Thomas von Aquin hat diesen Beweis abgelehnt, aber die Art, wie er es tut, spiegelt einen Wesenszug der Scholastik treu wider, den Vorrang der Logik. Für Thomas wird das Anliegen Anselms zu einer logischen Frage: Ist der Satz „Gott existiert“ eine *propositio per se nota*? Bei dieser Akzentverschiebung tauchen neue Probleme auf. Das logische fragt, was eine *propositio per se nota* sei. Das philologisch-historische weist hin auf die Deutung der aristotelischen und scholastischen Texte. Erst dahinter erhebt sich die Frage, welcher Art die Erkenntnis des Daseins Gottes ist.

All diesen Problemen ist Rainulf Schmücker OFM. in einer wortreich und breit dahinfließenden, aber klar geschriebenen und leicht lesbaren Untersuchung nachgegangen<sup>1</sup>. Aus der Fülle der tief eindringenden Gedanken dieses Buches sei einiges mitgeteilt.

Aristoteles hat die unbewiesenen und unbeweisbaren Prämissen jeglichen wissenschaftlichen Beweises Prinzipien (*archai*) genannt. Seine Einteilung der Prinzipien wurde von der scholastischen Forschung anders aufgefaßt als von der modernen. Als Merkmale schreibt Aristoteles den Prinzipien zu: Wahrheit, logische Unmittelbarkeit, Aus-sich-Evidenz und leichte Erkennbarkeit. An diese Merkmale knüpft Schmücker die Frage, ob nicht die Bestimmung „*praedicatum clauditur in subiecto*“ auch ein Merkmal der Prinzipien bei Aristoteles sei, und verneint es. In gleicher Weise untersucht Schmücker den scholastischen Leitsatz: *Principia cognoscimus, in quantum terminos cognoscimus*. Den zugrunde liegenden Aristoteles-Text haben die Scholastiker nicht einheitlich verstanden. Für das was Aristoteles Prinzip nennt, gebrauchte die Scholastik u. a. den Ausdruck *propositio per se nota*. Schmücker zeigt in großen Linien, wie weit die Scholastik hier über Aristoteles hinausgegangen ist, wobei er auf die mühselige, teilweise nur aus den Handschriften zu gewinnende Untersuchung verzichtet, wer eine hier in Betracht kommende Idee zum ersten Male behauptet. Denn ihm geht es darum zu zeigen, was Aureoli, ein 1322 gestorbener Schüler des Duns Skotus aus dem Franziskanerorden, von diesen Fragen gedacht hat. Bei Bonaventura findet sich die Prinzipienlehre noch in dem Stande, wie ihn bis dahin die auf Aristoteles fußende Logik des Mittelalters eingenommen hat. Thomas sucht in den Zusammenhang der Merkmale einzudringen und legt den Hauptwert dem der logischen Unmittelbarkeit bei. Andere Scholastiker aus der Zeit unmittelbar nach Thomas haben das letzte Merkmal, die Leichtigkeit der Erkenntnis, als das wichtigste angesehen. Skotus lehnt das ab und bemüht sich, die Evidenz und die logische Unmittelbarkeit miteinander zu verbinden, indem er die Begriffe als die Ursache der Evidenz hinstellt, womit die logische Unmittelbarkeit von selbst gegeben sei. Was bei Skotus noch *propositio per se nota* heißt, das nennt Aureoli nun *propositio immediata*, während er *propositio per se nota* so nimmt wie die erwähnte Gruppe von Scholastikern, als leicht erkennbaren Satz. Die Eigenart der Ansicht des Aureoli besteht in eben dieser Verbindung der verschiedenen scholastischen Auffassungen, dann darin, daß er die leichte Erkenn-

<sup>1</sup> *Propositio per se nota, Gottesbeweis und ihr Verhältnis nach Petrus Aureoli, von Rainulf Schmücker. Franziskanische Forschungen, herausgegeben von Phil. Böhner und Julian Kaup, 8. Heft. Franziskus-Druckerei, Werl i. W. 1941. XV u. 276 S.*

barkeit der *propositio per se nota* auf einen *sylogismus imperceptibilis* zurückführt, endlich in seinem Konzeptualismus, der deutlich sagt, daß Begriffe nicht erkannt, sondern geformt werden.

Wenn wir die Ergebnisse dieser Untersuchungen auf unsere Gotteserkenntnis anwenden, dann macht es keine Schwierigkeit, daß für Aureoli das Dasein Gottes eine *propositio per se nota* ist, die in einem *sylogismus imperceptibilis* erkannt wird. Jeden Menschen drängt es nach Aureoli zur Gotteserkenntnis, weil es so zur Natur des Geistes gehört. Auch Aureoli lehnt Anselms ontologischen Beweis ab; er tut es aber mit andern begrifflichen Formen als die übrigen Scholastiker. Näherhin charakterisiert Schmücker Aureolis Beweis so: Sein Gottesbeweis ist ein aus der äußeren Erfahrung gewonnener Syllogismus, der aber leicht zu ziehen ist, weil er nur das Dasein Gottes beweisen will und so weit wie möglich von jeder Wesensbestimmung Gottes absieht, weil er darauf verzichtet, das Kausalitätsgesetz anzuwenden, das für Aureoli ein die Frage stark belastendes Problem ist, und weil in dem menschlichen Geist eine besondere Bereitschaft für diesen Beweis vorhanden ist. Der menschliche Geist kann nicht anders als für die Stufenreihe der Vollkommenheiten, die in der Außenwelt wahrgenommen werden, ein Höchstes als Abschluß anzunehmen. So steht Aureoli als ein selbständiger Denker da, der sich mit Thomas, Skotus und besonders Heinrich von Gent ausführlich auseinandersetzt und zu einer Zeit, da die thomistische und skotistische Schule sich festigen, durch seinen Konzeptualismus dem Nominalismus die Wege bahnt.

Dr. Ignaz Backes

## Besprechungen

**Recapitulatio mundi.** Der Rekapitulationsbegriff des hl. Irenäus und seine Anwendung auf die Körperwelt. Von Emmeran Scharl. Herder, Freiburg 1941. XII u. 138 S. Geh. 5,20 RM.

Die Untersuchung ist zu Ergebnissen gekommen, die von den Meinungen anderer Forscher wie v. Harnack, Krüger, Loofs, Spikowsky, Hoh, d'Alès und Vernet abweichen. Sie legt zunächst dar, in welchem verschiedenem Sinne Irenäus den Begriff der Rekapitulation verwendet. Der Verfasser unterscheidet eine intentionale Rekapitulation, die teils heilsgeschichtlich, teils kosmologisch aufgefaßt werden kann, je nachdem ob der Plan Gottes die Geschichte des Heiles oder den Anfang der Schöpfung im Hinblick auf die Menschwerdung des Logos ins Auge faßt, und eine reale Rekapitulation, die ihrerseits Wiedererneuerung, Vollendung oder Zusammenfassung sein kann. Das 2. Kapitel stellt die Frage nach dem, der die Rekapitulation vornimmt, und beantwortet zugleich die nach dem Wodurch. Ein soteriologisches Problem ist nämlich, ob der Logos durch die Menschwerdung, den Kreuzestod oder die Wiederkunft die Rekapitulation vollzieht. Bei Irenäus stehen die Auffassungen ungeklärt nebeneinander. Denn sein Kampf gilt vor allem der leibfeindlichen Gnosis. Daher geht das 3. Kapitel diesen Grundgedanken bei Irenäus nach und zeigt, wie nach der Auffassung des Heiligen die Leibnatur aller Menschen, ja der gesamte irdische Stoff durch den Menschgewordenen Logos rekapituliert wurde. Im 5. Kapitel versucht der Verfasser den Beweis, daß der Chiliasmus zu der Rekapitulationstheorie des hl. Irenäus nicht paßt, und spricht sich dahin aus, die betreffende Stelle bei Irenäus sei ein Zusatz von fremder Hand. Die beiden letzten Kapitel untersuchen die Quellen der Rekapitulationslehre des hl. Irenäus. Nach S. ist es vor allem die Hl. Schrift. Dieser Teil hätte genauer durchgearbeitet und schärfer gefaßt werden dürfen, wobei zu unterscheiden gewesen wäre, welches der ursprüngliche Sinn der Texte ist, und wie Irenäus sie verstanden hat.

Dem Seelsorger bieten die Gedanken der Väter, wie S. sie hier bringt und deutet, Anregung und Vertiefung.

Dr. Ignaz Backes



V 106



# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

## 56. JAHRGANG DES PASTOR BONUS

---

### Inhalt

Die altchristliche Bischofskirche Triers. II. Die Forschung / Dr. Th. Kempf . . . . .	33
Der Spender der Firmung / Dr. Ign. Backes . . . . .	37
Das allgemeine Priestertum. II. Das allgemeine Priestertum der Gläubigen nach dem 1. Petrusbrief / Dr. Peter Ketter . . . .	43
Die göttliche Offenbarung und die Religion der Naturvölker / Dr. Richard Mohr . . . . .	51
Übersichten und Berichte: Um das „Pfarrprinzip“ / Dr. J. Höffner 60 Unsere Landjugend in seelsorglicher Wertung und Wartung / Peter Dingels . . . . .	62

2. Heft

Februar 1947

---

PAULINUS-VERLAG - TRIER  
der Paulinus-Druckerei G. m. b. H. Trier

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ wird herausgegeben vom Professorenkollegium des Bischöflichen Priesterseminars in Trier. Schriftleiter: Theol.-Prof. Dr. Joseph Höfner, Trier, Windstraße 4.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 12 Heften. Preis: jährlich 15,— Mark zuzüglich Zustellgebühr; Einzelheft: 1,50 Mark.

Bestellungen und Anzeigen an den Paulinus-Verlag, Trier, Kutzbachstr. 15.

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier.

Erscheint mit Genehmigung der Militärregierung unter Nr. 267/PR/INF.

# Die altchristliche Bischofskirche Triers

## II. Die Forschung \*

Von Dr. Theodor Konrad Kempf, Nonnenwerth

In einer für die Erforschung des römischen Kernes im Trierer Dom aufschlußreichen Untersuchung hat F. Oelmann die bisherigen Deutungen der antiken Anlage zusammengestellt, um ihnen einen neuen, wohlbegründeten Deutungsversuch hinzuzufügen<sup>46</sup>. Er geht von den vier „bezeichnendsten Eigenschaften“ des Gebäudes aus: Raumform, Fassadenbildung, Wasserbecken, Tribüne, um zu untersuchen, für welche Gebäudegattungen die vier Eigenschaften typisch sind. Auf Grund einer geradezu bestechenden Materialauswahl bezeichnet er den Kernbau des Trierer Domes dann als Consistorium, d. h. als den Thron- und Audienzsaal des Trierer Kaiserpalastes. Die Geschichte des Baues faßt Oelmann am Ende seiner Untersuchung zusammen: „Errichtet wurde er in den späteren Jahren Kaiser Gratians, sagen wir rund um 375, als Repräsentationssaal des kaiserlichen Palastes. Die innere Ausstattung des Gebäudes bestand, abgesehen von der mehrfarbigen Marmortäfelung und dem Goldmosaikbelag an Wänden und Decke, hauptsächlich aus einem großen Wasserbecken in der Mitte und einer Estrade mit Thronbaldachin dahinter. Ob mit der Erweiterung der Estrade nach vorn über das gleichzeitig verschwindende Wasserbecken hinweg zugleich ein Wechsel in der Verwendung des Gebäudes verbunden war, läßt sich nicht entscheiden, ist aber wohl möglich. Es wäre dann wohl nur an die Umwandlung in eine Gerichtshalle zu denken, die nach der endgültigen Aufgabe der Stadt als kaiserliche Residenz i. J. 390 stattgefunden haben könnte. — Als dann mit der Verlegung der Regierung nach Arles zu Beginn des 5. Jahrhunderts auch die Verwendung als Gerichtshalle aufhörte, wird als der nunmehr mächtigste Mann der Bischof seine Hand auf das Gebäude gelegt und es als Kathedralkirche eingerichtet haben“<sup>47</sup>.

Gegen die Beweisführung Oelmanns verteidigte J. Wiegand seine früher veröffentlichte Deutung des römischen Kernes als Markthalle<sup>48</sup>. Seine Gründe und Vergleiche sind inzwischen von der Forschung meist überholt, jedoch betonte er mit Recht die Schwierigkeit der Ansicht Oelmanns bezüglich der isolierten Lage der Halle. „In der ganzen Umgebung des Domes haben sich Spuren einer Pavillonanlage eines kaiserlichen Palastes nicht gefunden, wohl aber dicht beim

\* Siehe den ersten Teil in Heft 1 dieser Zeitschrift (1947, S. 1 ff.).

Der im Frühjahr 1946 schon gesetzte erste Teil des Artikels lag dem Verfasser später nicht mehr vor. Zu Anmerkung 2 ist deshalb berichtigend nachzutragen, daß inzwischen unter der Leitung von H. Direktorialassistent Dr. Eiden die frühchristliche Abteilung im Trierer Landesmuseum zum größten Teil aus dem Schutt geborgen wurde. Der berühmte Noesarkophag konnte fast unversehrt ausgegraben werden und der wertvollste Bestand an frühchristlichen Inschriften darf gleichfalls als gerettet gelten. Vieles hat allerdings bedauerlichen Schaden erlitten, manches ist bis auf geringe Bruchstücke verloren. Es wird noch viel Zeit und Geduld kosten, bis die zahllosen Bruchstücke wieder geordnet und zusammengestellt sind. Hoffentlich kann bei dieser Gelegenheit auch die seit langem dringend erwünschte, wissenschaftliche Bearbeitung und Veröffentlichung der Inschriften in Angriff genommen werden.

<sup>46</sup> F. Oelmann, Zur Deutung des römischen Kernes im Trierer Dom: Bonner Jahrbücher 127 (Bonn 1922) 130—188. Die Zusammenstellung der bisherigen Deutungen S. 138—142.

<sup>47</sup> F. Oelmann, a. O. S. 182—184.

<sup>48</sup> J. Wiegand, Untersuchungen im Dom gelegentlich seiner Wiederherstellung (Vortrag vom 6. Dez. 1910): Trierer Jahresberichte 4 (Trier 1913) 5 f.

Dom bescheidene Privathäuser. Daß Trier einen Kaiserpalast hatte, ist natürlich klar, wo er aber lag, wissen wir bis heute noch nicht, jedenfalls kann man nicht annehmen, daß man am Ende des 4. Jahrhunderts über den Trümmern älterer Privathäuser in einem dichtbewohnten Stadtteil unmittelbar an der Straße einen Palast gebaut habe, in dessen Thronsaal man mit ein paar Schritten von der Straße frei hineingehen konnte. Bis auf weiteres möchte ich daher an der Deutung auf eine Markthalle festhalten<sup>49</sup>.

Als letzten ist dann nochmals G. Kentenich für die profane Bestimmung der Halle eingetreten. Unter Hinweis auf die für das Abendland im 4. Jahrhundert bevorzugte Lage der Bischofskathedra im Westen und das Fehlen einer geosteten Apsis oder eines dreiteiligen Presbyteriums vor der Ostwand der Halle lehnt Kentenich die Errichtung als christliche Kirche ab. Aber auch ein kaiserlicher Palast kommt für ihn nicht in Frage, da sich dieser auf der Heiligkreuzer Höhe befunden habe. „Wie anderwärts haben wohl auch in Trier hervorragende Staatsbeamte Wohnungen gehabt, welche Palastbauten glichen, bzw. Teile derselben nachahmten. Seit der Zeit Kaiser Diokletians war Trier der Sitz eines Beamten, der Oberstatthalter von ganz Gallien war, des Praefectus Praetorio Galliarum. — Der Dom liegt auf der hochgelegenen Schwelle der Trierer Talsenkung, auf welcher sich das staatliche Schaffen der Kaiserzeit am reichsten betätigt hat, und hat gelegentlich in Reiseberichten zu der Bemerkung Anlaß gegeben, daß er auf einen Hügel erbaut sei. Es ist ein von der Natur bevorzugter Platz, prädestiniert, die Wohnung eines Gebieters — und das war der Praefectus Galliarum — zu tragen. Nun erschien es uns merkwürdig, daß die um 370 erbaute römische Halle schon wenige Jahrzehnte später, etwa 420 als Kirche bestanden hat. Wenn wir in ihr einen Teil des Wohnsitzes des Praefectus Praetorio Galliarum sehen, ist das verständlich. Um 400 setzen dauernd aufeinander folgende Angriffe der Franken auf Trier ein. Die Folge war, daß der Sitz des Praefectus Praetorio während der Amtszeit des Praefecten Petronius (401—405) von Trier nach Arles in Südfrankreich verlegt wurde. Sein freigewordenen Wohnsitz ging an den Trierer Bischof über, und die große Audienzhalle wurde zur Kirche eingerichtet<sup>50</sup>.“

Damit dürften alle Möglichkeiten erschöpft sein, dem römischen Kern im Trierer Dom eine profane Bestimmung zuzuweisen. Es ist bedauerlich, daß soviel Geist und Kraft an eine Aufgabe verschwendet wurde, die zuerst von der Bau- forschung, dann aber durch den Spaten in Angriff genommen werden mußte. Bahnbrechend waren hier die Erkenntnisse D. Krencker's, der leider nicht mehr die Bestätigung seiner Ansicht erlebte. In einer mit meisterhaften Zeichnungen versehenen Arbeit „Von den Römerbauten in Trier“ brachte er seine Meinung abschließend und klar zum Ausdruck: „Ich glaube aus architektonischem Raumempfinden heraus den Nachweis geführt zu haben, daß die ganz ungewohnt großen Öffnungen der Westfront des römischen Kerns zur Annahme zwingen, daß vor dem erhaltenen quadratischen Kernbau einst ein dreischiffiger Basilika- raum mit seitlichen Emporen wenigstens geplant war, sie braucht deswegen nicht ausgeführt gewesen zu sein! Wer einmal in der prachtvollen Klosterruine von Hersfeld auf die kahle Wand des Querschiffes geschaut hat, in deren Öffnungen

<sup>49</sup> J. Wiegand, Der Dom zu Trier (Manuskript eines in den Osterwoche 1921 in Trier gehaltenen Vortrages im Besitz von H. H. Domkapitular Prälat C. Kammer) 11—12. Vgl. den Bericht von R. Wirtz: Trierische Landeszeitung vom 9. April 1921. Wiegand lag noch nicht die ausführliche Untersuchung Oelmann's vor, die erst 1922 in den Bonner Jahrbüchern erschien, sondern nur ein Zeitungsbericht über den Vortrag Oelmann's „Zur Deutung des römischen Kerns im Trierer Dom“ im Bonner Altertumsverein am 14. Febr. 1921.

<sup>50</sup> G. Kentenich, Ist der römische Kernbau des Trierer Domes als christliche Kirche errichtet worden?: Trierer Volksfreund vom 10. Mai 1932.



sich der verschwundene Raum des Längsschiffes noch spiegelt, der wird mich verstein. Ich neige heute auf Grund noch einmal anderweitig auseinanderzusetzender Beobachtungen an altchristlichen Bauwerken (Menaskirche in Ägypten, Johanneskirche in Damaskus) immermehr dazu, in der ältesten Anlage des Trierer Domes eine christliche Kirche zu erkennen, und dazu, in dem Zehneckfundament der Mitte entweder einen Altaraufbau oder die Überreste eines Grabbaues, eines Martyriums zu vermuten, also jener alten Auffassung von Essenwein<sup>51</sup> zuzustimmen, die man in den letzten Jahrzehnten verächtlich beiseite geschoben hat. Ich denke dabei auch an ein einst ähnliches Martyrium im römischen Kern von St. Gereon in Köln. Es wäre sehr zu wünschen, wenn man außerhalb des Doms, vor allem auf dem Domfreihof einmal große etwa 3 m breite Versuchsgräben ziehen könnte, um einen tieferen Einblick in die Geheimnisse zu gewinnen, die diesen kunstgeschichtlich nicht hoch genug einzuschätzenden römischen Bau umgeben<sup>52</sup>“

Es dauerte noch einige Zeit, bis sich der Wunsch des großen Bauforschers erfüllte, aber die später so erfolgreichen Grabungen auf dem Domfreihof waren nicht möglich ohne die Vorarbeiten von F. Kutzbach, die er 1932 in zwei Grundrißzeichnungen niedergelegt hat<sup>53</sup>. Leider hat der um die Erforschung seiner Heimatstadt hochverdiente Gelehrte seine Beobachtungen nie der Öffentlichkeit in einer größeren wissenschaftlichen Untersuchung mitgeteilt. Wir besitzen außer einem kaum beachteten Zeitungsartikel<sup>54</sup> nur eine kurze statistische Wiedergabe eines Vortrags über „Ausgrabungen auf den altchristlichen Friedhöfen Triers“, wo Kutzbach in einem Exkurs über den Dombau in gedrängtester Form seine Ansicht darlegte<sup>55</sup>. Nach Kutzbach ist die Legende von Helenas Palastschenkung glaubwürdig. Römische Straßenzüge und Funde in der Nähe des Domes weisen auf die konstantinische Zeit, sodaß bis 400 vermutlich drei Kirchen an dieser Stelle nachweisbar sind:

1. Auf Grund von Beobachtungen Hettners 1899 an der Südfront des Domes ein Breitsaal mit beiderseitigen Portiken, in der Deutung Kutzbachs ein überdeckter Hof mit zwei Emporen, wohl die erste kirchliche Anlage.
2. Danach in der Achse des heutigen Domes mit einem Zwölfeck in der Mitte die Kirche, die der hl. Athanasius unter Bischof Maximinus unvollendet sah.
3. Der wohl unter Bischof Felix (386—398) fertiggestellte heute noch erhaltene römische Kernbau. Das Quadratpodium in der Mitte hält Kutzbach für eine unbestritten kirchliche Anlage, und sieht in der Erforschung der Zentralpodien

<sup>51</sup> A. Essenwein, Die Ausgänge der klassischen Baukunst = Handbuch der Architektur 2 (Berlin 1886) 57 f. rekonstruierte auf dem Zehneckfundament einen Baldachin und stellte in die Mitte der Anlage einen Sarkophag. Vgl. Beissel, a. a. O. S. 121 f.

<sup>52</sup> D. Krencker, Von den Römerbauten in Trier = Deutschlands Städtebau Trier (Berlin 1925) 39—42. Die beste, allerdings ohne Kenntnis des Befundes schwer faßbare Analyse der Bauanlage gab Krencker in einer Beilage der Trierer Jahresberichte 13 (Trier 1923) 109—118 Das Raumproblem des Römischen Kerns im Dom zu Trier. Ein Beitrag zur Klärung der römischen Westfront. Vgl. D. Krencker, Das römische Trier (Berlin 1923) 44—51 Der römische Bau des Domes.

<sup>53</sup> Die Originalzeichnungen befanden sich bis 1945 im Archiv der Städt. Denkmalpflege Trier. Vgl. die Veröffentlichung der ersten Zeichnung: Trierer Zeitschrift 7 (Trier 1932) Tafel XIX, Idee zur älteren Anlage des 4. Jahrhunderts.

<sup>54</sup> F. Kutzbach, Die Anfänge des Trierer Domes: Trierische Landeszeitung vom 29. April 1921. Der Artikel enthält eine vorzügliche Arbeitshypothese für die archäologische Untersuchung der Anlagen des 4. Jahrhunderts.

<sup>55</sup> F. Kutzbach, Ausgrabungen auf den altchristlichen Friedhöfen Triers: Trierer Zeitschrift 7 (Trier 1932) 200 f.

in den altchristlichen Kirchen Triers im Vergleich mit Bema, Ambo und Altarschranke des Mittelmeergebietes eine der interessantesten und aufschlußreichsten Aufgaben der christlichen Archäologie<sup>56</sup>.

Kutzbach hat auch als erster auf eine zwischen Dom und Liebfrauen im Jahre 1906 freigelegte, leider durch einen Kohlenkeller zerstörte Anlage aufmerksam gemacht<sup>57</sup>, eine kleine Bäderanlage, die in zweiter Periode in ein Baptisterium umgewandelt wurde. Da nach Münzfunden die Taufkapelle noch dem 4. Jahrhundert angehört<sup>58</sup>, in dem nur der Bischof die Taufe spendet, muß der in unmittelbarer Nähe gelegene Bau eine christliche Kirche, und zwar die Bischofskirche Triers gewesen sein. Wäre der bedeutungsvolle Fund rechtzeitig erkannt und veröffentlicht worden, so hätte das Rätsel des römischen Kernbaues im Trierer Dom seine Lösung gefunden, und der Wissenschaft wäre mancher Umweg erspart geblieben. So aber konnte N. Irsch in seinem grundlegenden Werk über den Dom zu Trier nur vorsichtig abwägend schreiben: „Eine vollkommen befriedigende Deutung des römischen Gebäudes ist noch nicht gefunden“<sup>59</sup>.

Von völlig anderen Voraussetzungen ausgehend als etwa Kutzbach kam F. Wachsmuth zu einem ähnlichen Ergebnis über die Zweckbestimmung des römischen Kernes im Trierer Dom: „Der Bau wird von Hause aus als Kirche gedacht und ausgeführt worden sein. Ich mache mir den Vorschlag D. Krenckers zu eigen, indem ich für die römische Zeit zwei Bauperioden — eine ursprünglich geplante Großanlage und einen noch im 4. Jahrhundert erfolgten Umbau — in Anspruch nehme. Der Urbau hätte nach Krencker aus einem Atrium, einer Vorhalle (Narthex), einer dreischiffigen Halle und einem quadratischen Zentralbau bestanden. Ich muß in dieser Anlage eine Erinnerung an die Grabeskirche in Jerusalem erblicken, wobei einzelne Teile in Fortfall gekommen sind. Das ‚Haupt des ganzen Werkes‘ stellt der große Zentralbau dar, der hier besonders unterstrichen wird; ihm schließt sich unmittelbar die ‚Basilika‘ als dreischiffige Halle von nur 18 m Länge an; weiter nach Westen folgen dann der Narthex und das Atrium mit den Zugängen. Der Zentralbau wiederholt die Musmijer Lösung, das dreiteilige Bema ist wie in il-Anderin in den östlichen Teil des Umganges einbezogen worden, die Annahme einer frei vortretenden Apsis erscheint nicht berechtigt. Der Osten hat seinen Einfluß somit bis weit nach Westen geltend gemacht. Die Geschlossenheit und die Gedrängtheit der Trierer Anlage gegenüber der Großzügigkeit der Grabeskirche sind auf die andersartigen Bestimmungen und auf die Bindung an die verschiedenen Örtlichkeiten zurückzuführen. Der Erstlingsbau wird kaum jemals vollendet gewesen sein; bereits im 4. Jahrhundert erfolgt ein Umbau, der eine wesentliche Verkleinerung der Gesamtanlage hervorruft. Die Neugestaltung beschränkt sich auf die Auswertung des quadratischen Zentralbaues, in dem man ursprünglich einen Grabbau zu erblicken haben wird. Mit der Krencker'schen Annahme eines Erstlingsbaues sind alle Schwierigkeiten in der Beurteilung der Westseite des Zentralbaues behoben. Der Neubau aus dem 4. Jahrhundert läßt sich leicht in die Musmijer Typenreihe einordnen; örtliche Motive werden kaum an ihm verwendet worden sein, zu der Zeit sind

<sup>56</sup> Unter Quadratpodium versteht Kutzbach das in der letzten Periode im antiken Kern des Trierer Domes eingebaute suspendierte Podium, das die 4 monolithen Granitsäulen miteinander verband, und zu dem 5 mit Marmor verkleidete Basaltstufen hinaufführten. Zentralpodium nennt Kutzbach die ältere polygonale Anlage in der Mitte, die er mit ähnlichen von ihm 1932 entdeckten Anlagen in einem Kultraum auf dem Friedhof in St. Matthias vergleicht.

<sup>57</sup> Siehe Trierer Zeitschrift 7 (Trier 1932) Tafel XIX.

<sup>58</sup> Mitteilung von H. Prof. E. Krüger, der 1906 das Baptisterium als seine erste Grabung in Trier freilegte und untersuchte.

<sup>59</sup> N. Irsch, Der Dom zu Trier = Kunstdenkmäler der Rheinprovinz (Düsseldorf 1931) 74.

sowohl der christliche Kultbau, als auch der monumentale Steinbau noch als Fremdlinge in den germanischen Ländern anzusehen. Selbst der zweite Ausbau, den der Trierer Bischof Niketius (525–566) nach der Zerstörung des Domes durch die heidnischen Franken vornahm, steht nach wie vor im Zeichen der Mittelmeerkunst<sup>60</sup>.

Die Ergebnisse der verschiedenen Forschungen zusammenfassend läßt sich sagen, daß alle Versuche, die römische Bauanlage im Trierer Dom einem profanen Zweck zuzuweisen, vergebens waren. Die Bauforschung aber (Krencker–Wachtsmuth), wie auch exakte archäologische Beobachtungen (Kutzbach) bestätigen die Überlieferung von der römischen Halle im Trierer Dom als der Bischofskirche des 4. Jahrhunderts, was auch immer der historische Kern der Helenalegende sein mag. Die Ergebnisse der archäologischen Untersuchungen aber weisen auf eine ältere Anlage an der gleichen Stelle, der auf Grund der athanasianischen Baunachricht vom Jahre 346 wieder ein noch älterer Bau vorausgegangen sein muß.

## Der Spender der Firmung

Von Professor Dr. Ignaz Backes

Ein päpstliches Dekret vom 14. 9. 1946<sup>\*</sup> erteilt allen Pfarrern und, weil mit vollen pfarrlichen Rechten in ihrem Territorium ausgestattet, auch den Pfarrvikaren und Pfarrverwaltern unseres Bistums (nicht aber den Vikaren, Expositi, Pfarrhelfern und Kaplänen) die Vollmacht, kranke Kinder zu firmen, wenn der Bischof oder ein Weihbischof nicht erreichbar ist. Wir ersehen daraus, wie hoch die Firmung zu schätzen ist, wenn sie auch nicht in dem Maße wie die Taufe heilsnotwendig ist. Zugleich können wir aus dem Erlaß des Dekretes folgern, daß die bisherige Sitte in der katholischen Kirche des lateinischen Ritus, wodurch viele Kinder alljährlich starben ohne gefirmt zu sein, abgeschafft werden soll. Zugleich gibt das Dekret Anlaß, sich mit der Frage zu beschäftigen, wer der Spender der Firmung sei.

Aus der Tatsache, daß nach Act 8, 5–17, dem ersten Bericht über die Firmung, die Apostel Petrus und Johannes und nicht diejenigen, die getauft hatten, die Firmung spendeten, sind wir seit dem Mittelalter<sup>1</sup> gewohnt abzuleiten, daß allein die Bischöfe die Spender der Firmung sind. Dabei übersieht man, daß aus dem biblischen Bericht sich nur ergibt, Diakone, wie Philippus einer war, seien nicht die Spender der Firmung. Die nachbiblische Tradition dagegen läßt keinen Zweifel daran, daß auch Priester, die nicht Bischöfe sind, firmen können. Hierfür dürfen wir uns sogar auf die Zeugnisse stützen, die gegen die Spendung der Firmung durch einfache Priester sich wenden. Denn diese Dokumente zeigen, daß tatsächlich auch in der abendländischen katholischen Kirche die Übung, die Firmung durch gewöhnliche Priester zu erteilen, bestand. Dieses Material steigt

<sup>60</sup> F. Wachtsmuth, *Der Raum 2* (Marburg 1935) 180 Anm. 1. Die von Wachtsmuth erwähnte Kirche von il-Anderin ist eine kleine Kuppelkirche von quadratischem Grundriß in Mittelsyrien. Der Zentralbau von Musmije, „Praetorium“ genannt, in Centralsyrien soll aus der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts stammen, dürfte aber bedeutend später anzusetzen sein, sodaß er als Vorbild für den römischen Kern im Trierer Dom nicht mehr in Frage kommt.

<sup>\*</sup> Text des Dekretes: AAS XXXVIII, 1946, S. 349 ff. u. *Kirchl. Amtsanz. Trier* 1947, Ausg. 5, Nr. 56.

<sup>1</sup> Vgl. das Dekret für die Armenier von 1439; Denzinger 697.

noch an Wert dadurch, daß es sich um Äußerungen handelt, die schon in den ersten Jahrhunderten der Kirchengeschichte veranlaßt wurden und sich auf mehrere Länder beziehen.

Wenn Papst Innocentius I. am Anfang und Papst Gelasius am Ende des 5. Jahrhunderts betonen müssen, daß nur den Bischöfen das Recht zu firmen zustehe, so bestätigen uns diese Erlasse, daß der entgegenstehende Brauch geübt wurde. In Gallien muß eine Synode von Epaon 517 das Recht der Bischöfe, die Firmung zu erteilen, einschränken, wogegen den Priestern zugestanden wurde, Häretiker, die sich der Kirche wieder zuwandten, durch Salbung und Handauflegung aufzunehmen. Für Sardinien berichtet uns um 600 Papst Gregor I. in seinem Brief an den Bischof Januarius von Cagliari, wie unwillig dort die Presbyter waren, daß Gregor ihnen das Recht zu firmen abgesprochen hatte, so daß er es ihnen für den Notfall zugestand. Aus Spanien erfahren wir, daß eine Synode von Toledo um 400 den Priestern für Notfälle das Recht zu firmen gestattet und den Bischöfen die Weihe des Chrisams vorbehalten hatte, daß aber im 7. Jahrhundert durch die 2. Synode von Toledo und Isidor dieser Übung der Kampf angesagt wurde. In der Diözese Würzburg blieb die Gewohnheit, daß Priester firmten, sogar das ganze Mittelalter hindurch bestehen.

Dieselben Quellen verraten uns auch etwas über die Theorien, die diesen Bräuchen zugrunde lagen. Bis in das Mittelalter hinein wurde das Vorrecht der Bischöfe meistens mit der Tradition begründet, ohne daß man sagte, es handle sich um eine solche aus apostolischer Zeit. Tiefer und zugleich deutlicher wird die Begründung, wenn man auf die Ordnung hinweist, die in der Kirche herrschen muß. Dieselbe Begründung ist es, wenn man sich auf frühere Entscheidungen kirchenrechtlicher Art beruft. Erst Gottfried von Vendome bringt um 1100 jene mystische Begründung, die bis zum heutigen Tage stets wiederholt wurde: Weil die Firmung die Fülle des Heiligen Geistes verleihe, soll sie gespendet werden von dem, der die Fülle des Priestertums hat. Niemals aber wurde den Priestern, die nicht Bischöfe sind, jegliche Gewalt zu firmen abgesprochen. Selbst die Scholastik wußte trotz ihres bekannten Mangels an historischem Sinn noch um die andere Gewohnheit, wie uns bereits die Sentenzen des Roland Bandinelli um 1150 zeigen. Daher gaben die Scholastiker einmütig als Grund des bischöflichen Vorbehaltes der Firmung den Recht setzenden Willen der kirchlichen Autorität an. Die nie unterbrochenen Auseinandersetzungen mit den Griechen trugen dazu bei, diese Erkenntnisse wach zu halten.

Denn in sämtlichen christlichen Kirchen der orientalischen Riten, den schismatischen wie den mit Rom unierten, wird die Firmung vom gewöhnlichen Priester unmittelbar nach der Taufe gespendet. In manchen dieser Kirchen ist allerdings die Chrisamweihe den Bischöfen oder gar dem zuständigen Patriarchen vorbehalten. Wenn nun in der katholischen Kirche der orientalischen Riten Jahrhunderte hindurch bis zur Gegenwart Priester firmten und ihre sakramentale Handlung nie von Rom als ungültig hingestellt wurde, dann ist nicht daran zu zweifeln, daß auch den Priestern irgendeine Gewalt zu firmen zukommt.

Diese Lehre wird tatsächlich vom kirchlichen Lehramt vertreten. Das auf dem Konzil von Florenz 1439 erlassene Dekret für die Armenier<sup>2</sup>, das sich die Lehren der Scholastik zu eigen macht, erklärt, der Bischof sei der ordentliche Spender der Firmung. Danach aber hebt das Dekret ausdrücklich hervor, durch Verfügung des Apostolischen Stuhles könne auch ein einfacher Priester mit der Firmung betraut werden. Das Konzil von Trient verwarf nur folgende Irrtümer: Der Bischof sei nicht ordentlicher Spender der Firmung<sup>3</sup>, die Bischöfe hätten keine Firmgewalt oder wenigstens nur dieselbe wie die Priester<sup>4</sup>. CJC erklärt

<sup>2</sup> D. 697.

<sup>3</sup> D. 873.

<sup>4</sup> D. 967.



im Canon 782 den Bischof für den ordentlichen Spender der Firmung. Daneben kennt das kirchliche Gesetzbuch außerordentliche Spender in Priestern, die nicht Bischöfe sind. Diese sind es entweder kraft gemeinen Kirchenrechts, wie z. B. die Kardinäle, die Apostolischen Vikare und Präfekten, die Prälaten und Äbte nullius, oder sie sind es durch eine besondere Ermächtigung des Apostolischen Stuhles, die ihnen persönlich erteilt wird. Durch das neue Dekret wird der Kreis der zu firmen Berechtigten gemeinrechtlich ausgedehnt.

Die Theologie hat die Frage aufgeworfen, ob die Firmgewalt dem Priester nur kraft päpstlicher Vollmacht zukomme und warum. Es ist klar, daß bei den Priestern der orientalischen Riten, die Jahrhunderte hindurch firmten, ehe Rom dazu Stellung nahm, eine päpstliche Vollmacht nicht erteilt wurde. Eine stillschweigend erteilte Vollmacht ist nichts Greifbares. Daher hat Benedikt XIV. in seinem Werk über die Diözesansynode die lateinische Praxis, daß nur kraft päpstlicher Vollmacht ein Priester firmen dürfe, damit begründet, daß im Abendlande seit unvorordenklichen Zeiten dieses Recht dem Papste vorbehalten sei. Demgemäß vertritt er die Ansicht, auch ein Priester eines orientalischen Ritus bedürfe zur gültigen Spendung der Firmung der päpstlichen Vollmacht, wenn der Ort der Spendung in dem Bereich der abendländischen Kirche liege<sup>5</sup>.

Nach diesen geschichtlichen und rechtlichen Darlegungen können wir jetzt der Frage näher treten, wie wir vom Sakrament der Weihe her das Recht zu firmen verstehen können. Es ist allgemein üblich, die Firmgewalt der Priester auf die Priesterweihe als Ursache zurückzuführen, da die Firmung ein sakramentaler Akt ist. Aber es fragt sich, ob man mit dieser Auffassung der Firmung auskommt. In den dogmatischen Lehrbüchern wird darauf hingewiesen, daß die Priesterweihe die Gewalt zu firmen als eine noch gebundene verleihe. Die Auslösung erfolge erst durch die Bischofsweihe oder die päpstliche oder die gemeinrechtliche Bevollmächtigung oder die rechtmäßige Gewohnheit. Mit dieser Theorie läßt sich jedoch nicht erklären, daß ein Priester, der ohne einen dieser Titel firmt, es ungültig tut. Kann die kirchliche Rechtsordnung einem rein sakramentalen Akt seine sakramentale Gültigkeit entziehen, etwa der heiligen Kommunion? Und wenn sie es auch bei anderen rein sakramentalen Akten außerhalb der Eucharistie im allgemeinen könnte, gilt das auch für den Notfall? Wird hier nicht dem rechtlichen Element unserer Kirche zuviel Bedeutung zugemessen?

Man kann nicht die Rechtsbestimmungen über die Ehe hier anführen, durch die der sakramentale Akt auch ungültig gemacht wird. Denn die Kraft der kirchenrechtlichen Ehegesetze, die ein trennendes Eehindernis aufstellen oder die Gültigkeit des Ehevertrages von der Erfüllung der tridentinischen Formvorschrift abhängig machen, wird begründet und läßt sich nur damit begründen, daß der Abschluß der Ehe ein Vertrag ist und als Rechtsgeschäft den rechtlichen Normen der zuständigen Autorität untersteht.

Von einer durch die Priesterweihe verliehenen, aber vorerst noch gebundenen Gewalt sprechen wir in der Theologie bei der Macht, Sünden nachzulassen. Ausgeübt kann diese Gewalt erst werden, wenn nach der Weihe der Priester die Jurisdiktion zum Sündennachlaß erhält, wozu ein eigener Akt des Ordinarius erforderlich ist. Für Notfälle hat jeder Priester die Beichtvollmacht durch das allgemeine Kirchenrecht. Daß die Gewalt, Sünden nachzulassen, nach der Priesterweihe vorerst noch gebunden ist und eines kirchlichen Aktes bedarf, um gültig ausgeübt werden zu können, hat seinen Grund darin, daß die Ausübung der Vollmacht, Sünden zu vergeben, nicht ein rein sakramentaler Akt ist, sondern zugleich auch ein Hoheitsakt der kirchlichen Autorität. Denn diejenigen, die das Sakrament der Buße empfangen müssen, sind solche, die durch eine

<sup>5</sup> Für die historischen Angaben ist der Artikel 'Confirmation' im Dict. théol. cath. III., 975—1103 zugrunde gelegt.

Todsünde das Recht verwirkt haben, die heilige Eucharistie zu empfangen; sie können an dem Opfer der Gemeinde nicht mehr bis zu dessen letzten Auswirkungen teilnehmen; sie sind in dem früher üblichen und ursprünglichen Sinne des Wortes „exkommuniziert“, aus der Kommuniongemeinschaft ausgeschlossen. Auch wenn sie mit Hilfe der göttlichen Gnade durch vollkommene Reue wieder von der Fessel der schweren Sünde befreit und innerlich geheilt werden, an der ganzen eucharistischen Feier, Opfer und Kommunion, dürfen sie, von Ausnahmefällen abgesehen, nicht teilnehmen. Wer eine Todsünde begangen hat, ist schuldig geworden vor Gott und der Kirche. Zur vollen Teilnahme am Kult der Kirche wird er erst zugelassen, wenn die kirchliche Autorität sich seiner Reue und seines Willens zur Besserung vergewissert hat. Der Friede mit der Kirche muß dem eigens wieder gewährt werden, der von dem Frieden mit der Kirche sich selber getrennt hat. Der Sündennachlaß ist also nicht nur ein sakramentaler Akt der Gnadenvermittlung, sondern auch ein kirchlicher Hoheitsakt. Er ist sogar zunächst das letzte. Ein Hoheitsakt kann aber nur von dem gesetzt werden, dem Hoheitsrechte übertragen wurden. Um Sünden zu vergeben, ist die Priesterweihe erforderlich, weil der Sündennachlaß ein sakramentaler Akt ist. Weil derselbe Akt aber ein Hoheitsakt ist, bedarf es der Erteilung der entsprechenden Vollmacht durch die kirchliche Autorität.

Wir haben also bei den Sakramenten der Ehe und der Buße festgestellt, daß sie nicht rein sakramentale Akte sind, sondern auch in den Bereich der rechtlichen Ordnung der Kirche fallen. Insbesondere hat die Betrachtung der Buße gezeigt, warum die in der Priesterweihe verliehene Gewalt vorerst noch an die kirchenrechtliche Autorität gebunden ist.

Können wir vielleicht aus der Bedeutung der Firmung, daß sie zusammen mit der Taufe den Ritus der christlichen Initiation darstellt, nun etwa auch ableiten, daß sie außer ihrer Sakramentalität einen Rechtsakt darstellt? Ohne Zweifel verleiht die Taufe Rechtsbefugnisse. Der Getaufte hat alle Rechte eines Mitgliedes der Kirche, das Recht auf die Sakramente, auf die Gebete, auf das kirchliche Begräbnis usw., soweit er nicht durch eigene Schuld bewirkt, daß diese Rechte ihm gegenüber nicht ausgeübt werden dürfen. Wenn irgendein Sakrament also nicht nur sakramentaler, sondern auch rechtlicher Natur ist, dann ist es die Taufe. Und taufen kann jeder Mensch! Gewiß kann jeder Mensch taufen und die richtig gespendete Taufe ist stets gültig, von wem immer sie erteilt wird. Hier müssen wir annehmen, daß für die Taufe, die für das Seelenheil unbedingt nötig ist, weil in ihr dem Menschen die Erlösungstat Christi zugewandt wird, Christus selber jedem Menschen, für den er gestorben ist und der ihm deshalb zugehört, die Macht verliehen hat, die sakramentale Handlung zu vollziehen mit allen ihren Rechtsfolgen. Die Ordnung in der Kirche verlangt aber, daß von diesem Rechte nur in Notfällen Gebrauch gemacht wird. Der gewöhnliche und der ordnungsgemäße Vollzug der Taufhandlung kann wegen ihrer kirchenrechtlichen Bedeutung nur in der Hand dessen liegen, der das Amt hat, für die Ordnung in der Kirche zu sorgen. Das war in den ersten christlichen Zeiten meistens der Bischof selbst. Er überwachte die Vorbereitungen zur Taufe, gab die Entscheidung, wer zugelassen wurde, und bestimmte, wann er es wurde. Oft spendete er die Taufe selbst. Bei großem Andrang bediente er sich dazu der Hilfe der Priester, Diakone und Diakonissinnen. Mit dem Entstehen der Pfarrsprengel, in denen der Bischof nicht persönlich immer die Kulthandlungen vollziehen konnte, ging das Taufrecht an die Priester dieser Kirchen über. Schon daß nicht jede Kirche eine Taufkirche war, zeigt, wie sehr auch in früheren Zeiten die Taufhandlung als sakramentale und Rechtshandlung zugleich angesehen wurde. Wenn heute jeder Priester der ordentliche Spender der feierlichen Taufe ist, so ist dennoch dieses Recht dem Pfarrer reserviert<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> CIC can. 738 § 1.

Die Firmung verleiht zwar keine neuen geschriebenen Rechte. Der Empfang der Firmung ist vor dem Empfang der übrigen Sakramente, die nach der Taufe gespendet werden, nicht dringend erforderlich, sondern nur gewünscht; auch vor dem Empfang des Ehesakramentes und der Weihe muß man nicht unbedingt gefirmt sein. Aber die Firmung ist in ihrem Wesen, ihren sakramentalen Wirkungen und in ihrer geschichtlichen Entwicklung eng mit der Taufe verbunden. Ihrem Wesen nach ist die Firmung die Vollendung der christlichen Initiation. Vollchrist ist erst derjenige, dem der Heilige Geist, die Verheißung Christi, verliehen ist. Die sakramentale Wirkung der Firmung ist der Firmcharakter, der eine Vollendung des Merkmals der Taufe darstellt. Schon durch das Merkmal der Taufe ist der Mensch für Christus bezeichnet; er erhält Anteil an dessen königlichem Priestertume und ist daher berechtigt und verpflichtet, am christlichen Kulte teilzunehmen. Die Firmung gibt das Christusmal, insofern dieser Kult ein öffentlicher ist, und der Christ durch die Teilnahme an diesem öffentlichen Kult das Christusbekenntnis vollzieht und dadurch an dem königlichen und priesterlichen Lehramte Christi teilnehmend an der Ausbreitung des Reiches Christi sich beteiligt. Die Firmung erteilt ferner die Fülle des Heiligen Geistes, der aber schon dem Getauften innewohnt, da es im Neuen Bunde keine Heiligung gibt, ohne daß der Heilige Geist selber in der Seele wohnt. Zum rechten Verständnis der Firmung weist auch hier wieder die geschichtliche Betrachtung uns die Wege. Jahrhunderte hindurch hat auch in der abendländischen Kirche der Bischof in seiner Stadtgemeinde unmittelbar nach der Taufhandlung, der er wenigstens beiwohnte, die Firmung selber gespendet. Die allgemeine christliche Überzeugung von der Zusammengehörigkeit von Taufe und Firmung war in den ersten christlichen Jahrhunderten so stark, daß wir nur aus ihr erklären können, wie es in den orientalischen Kirchen üblich wurde, daß derjenige, der tauft, auch die Firmung gibt, und wie auch in der abendländischen Kirche dieser Brauch zeitweise bestand. Das Wachstum der Bistümer an Seelenzahl und räumlicher Ausdehnung war nur der äußere Umstand, der zu diesen Gewohnheiten führte.

Wenn nun die Firmung mit der Taufe ihrem Wesen, ihren sakramentalen Wirkungen und ihrer Geschichte nach eng verbunden ist, dann können wir auch sagen, die Firmung, durch die zwar keine neuen geschriebenen Rechte erlangt werden, sei dennoch ein kirchlicher Hoheitsakt.

Wir können sogar noch einen Schritt weiter gehen: Die Spendung der Firmung ist der Vollzug eines Hoheitsaktes, weil sie als sakramentaler Akt nicht von dem Rechtsbereiche zu trennen ist. Wir sind zwar gewohnt, von den drei Ämtern der Kirche zu sprechen, die auf die drei Ämter Christi zurückgeführt werden, das Lehr-, Priester- und Königsamt (Hirtenamt), und sehen dementprechend die Kirche bald tätig als Lehrerin, bald als Priesterin, bald als königliche Mutter. In Wirklichkeit werden die Funktionen des Lehrens, der Gnadenvermittlung und des ordnenden Herrschens nicht getrennt voneinander ausgeübt. Denn Christus war in denselben Akten lehrend, autoritativ verkündend und priesterlich rettend tätig. In der Theologie ist es zur Zeit zwar weniger üblich, aber dennoch besser begründet, wenn man statt der Dreiteilung, die nur von den Funktionen der Kirche genommen ist, die Zweiteilung in Weihe- und Hoheitsgewalt anwendet, die aus dem Wesen der Kirche selber genommen ist<sup>7</sup>.

Christus ist unser Herr und Heiland; Lehrer als beides. Die Kirche ist als Braut Christi die Leben spendende und Leben hütende Mutter der Gläubigen. Wie Christus in einem Herr und Heiland ist, so ist auch die Kirche in der Teilnahme des Leibes am Haupte zugleich die Lebensspenderin und die Lebenbewahrerin. In jedem Sakramente tritt uns daher die Kirche entgegen als das Werkzeug in der Gnade verleihenden Hand Christi, des mit dem Heiligen Geiste

<sup>7</sup> CIC can. 108 § 3. Für einen mündlichen Hinweis bin ich hier H. Prof. DD. Klaus Mörsdorf (München) besonders dankbar.

Gesalbten, und als Vollstreckerin seines königlichen Herrscherwillens. Die Kirche ist Königin und Mutter zugleich. Weil sie das in ihrem Wesen ist, sind auch ihre Handlungen, in denen sie die Gnade des Hauptes in die einzelnen Glieder des Leibes Christi hinführt, Akte der Mutter der Lebendigen, die das Gnadenleben verleiht und zugleich hoheitsvoll im Auftrage Christi dieses Leben in ordnende Schranken einfügt.

Im Vollbewußtsein ihren königlichen Würde beruft die Kirche zum Dienst in ihrem Heiligtum und stellt die Diener in ihr Amt hinein. In der Vollgewalt heiliger Ordnung (Hierarchie) bestimmt sie, wer als Diakon, wer als Priester, wer als Bischof ihr dienen soll. In der Vollkraft mütterlicher Liebe gibt sie den Priestern und Bischöfen die zeugende Kraft des Heiligen Geistes, um durch sie das Werk Christi fortzusetzen.

Die Priesterweihe gibt das Dienstamt am eucharistischen Leibe Christi, die Gewalt, die Opfergaben der Kirche zu konsekrieren und das vollendete Opfer der Kirche darzubringen als amtlicher Opferpriester. Die Priesterweihe verleiht zugleich auch die aus dem Dienstamt am eucharistischen Leibe entspringende Dienstgewalt am mystischen Leibe Christi, das sind die Gewalten zu firmen, Sünden nachzulassen, die hl. Ölung zu spenden, zu segnen und bestimmte Ämter zu versehen. Als sakramentale oder Weihegewalt ist keine dieser Gewalten an eine andere sakramentale Gewalt gebunden.

Dennoch können und müssen wir sagen, die Firmgewalt werde bei der Priesterweihe als eine noch gebundene Gewalt mitgeteilt. Gebunden ist sie, freilich nur so wie jede sakramentale Gewalt gebunden ist, nämlich an die Jurisdiktionsgewalt der Kirche, die beide Gewalten in sich vereinigt. Ausgeübt darf deshalb jede Weihegewalt nur werden im Auftrage der Kirche als Hoheits-trägerin, die dafür besondere Bestimmungen festgesetzt im Dienste der Ordnung, die von der Liebe gestaltet wird. Für die Eucharistie und manche Segnungen ist dieser Auftrag mit der Weihe gegeben, so aber, daß der Priester allemal nur als Diener der Kirche und in ihrem Auftrag das heilige Opfer darbringt, nie als reine Privatperson eine im strengen Sinne private Messe zelebriert. Die Vollmacht, die heilige Ölung zu erteilen, hat im Notfall jeder Priester. Aber die Ordnung in der Kirche hat es verlangt, daß das Recht und die Pflicht, die heilige Ölung den Kranken zu spenden, dem Pfarrer vorbehalten ist. Weil es sich aber bei der heiligen Ölung um lebensgefährlich erkrankte Empfänger handelt, so ist die Spendung der heiligen Ölung auch dann noch gültig, wenn sie gegen den Willen des Pfarrers erfolgt wäre. Das ergibt sich aus dem Willen Christi, den Schwerkranken durch ein Sakrament zu helfen. Der Sündenmachlaß ist dagegen zunächst ein kirchlicher Rechtsakt und auch nur selten der einzige Weg, um wieder in den Stand der Heiligkeit des Gotteskindes zu kommen. Daher werden dem Büßenden die Sünden nur nachgelassen, wenn der lossprechende Priester dazu die Vollmacht von dem Bischof erhalten hat, oder im rechtmäßigen Besitze eines Amtes ist, mit dem diese Vollmacht kraft allgemeinen Kirchenrechtes verbunden ist. Die Firmung ist aber nie so heilsnotwendig wie die Taufe oder die Krankenölung, nicht einmal so wie die Buße. Daher ist die Ausübung der Weihegewalt zu firmen für Priester gebunden an eine besondere kirchliche Bevollmächtigung dazu. Im Bereiche des lateinischen Ritus ist die Erteilung dieser in den Bereich der Jurisdiktion fallenden Vollmacht ein altes Reservatrecht des römischen Bischofs<sup>8</sup>.

Indem jetzt Papst Pius XII. den Pfarrern gestattet hat, schwerkranke Kinder in ihrer Pfarrei zu firmen, hat er damit eine Tradition fortgesetzt, die seit dem Mittelalter in steigendem Maße von den Päpsten geübt wurde. Dieses Dekret bedeutet zugleich auch einen neuen Schritt, der den Abstand des Ritus der lateinischen Kirche von dem unserer orientalischen Brüder mindert.

<sup>8</sup> CIC can. 210 ist von der Ausübung der Weihegewalt zu verstehen.



# Das allgemeine Priestertum

## II. Das allgemeine Priestertum der Gläubigen nach dem ersten Petrusbrief \*

Von Domkapitular Prof. Dr. Peter Ketter

Es war zeitgeschichtlich bedingt, daß die Lehre vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen in der katholischen Theologie und Verkündigung seit dem sechzehnten Jahrhundert sehr in den Hintergrund trat. Der falsche Kirchenbegriff Luthers und seine Leugnung des neutestamentlichen Weihe- oder Amtspriestertums bei gleichzeitiger Übertreibung des allgemeinen oder Laienpriestertums zwang die Katholiken zur stärkeren Verteidigung der geleugneten Wahrheit, wobei dem allgemeinen Priestertum weniger Beachtung geschenkt wurde. Diese nachreformatorische Haltung darf heute als überwunden betrachtet werden. Nicht zuletzt ist der Umschwung auch eine Frucht der fortgesetzten Bemühungen der letzten Päpste um die lebendigere Anteilnahme der Laien am liturgischen Gottesdienst. Dadurch ist bei vielen auch wieder der Sinn für das recht verstandene allgemeine Priestertum der Gläubigen geweckt worden. Die von Pius XI. und Pius XII. so nachdrücklich geforderte „Katholische Aktion“ ist als aktive „Anteilnahme der Laien am hierarchischen Apostolat der Kirche“ im Zusammenwirken mit dem Weihepriestertum eine Betätigung des allgemeinen Priestertums. Auch in der Mitwirkung zur Weckung neuer Berufe zum Weihepriestertum nimmt nach der Lehre Pius XI. „der katholische Laienstand in vorzüglicher Weise teil an der hohen Würde des königlichen Priestertums (1 Petr 2, 9), das der Apostelfürst dem ganzen Volke der Erlösten zuschreibt“.

Im folgenden soll das wichtigste Schriftzeugnis, der locus classicus für die Lehre der Kirche vom allgemeinen Priestertum im ersten Petrusbrief erörtert werden, nachdem die alttestamentliche Offenbarung darüber im vorigen Heft dargelegt worden ist. Ein weiterer Aufsatz wird die Zeugnisse der Väter zum Gegenstand haben<sup>2</sup>.

### I.

Der Teil des Briefes, in dem die Aussagen des Apostels über das allgemeine Priestertum der Gläubigen stehen, will den jungen Christen als „ausgewählten Fremdlingen der Diaspora in Pontus, Galatien, Kappadozien, Asia und Bithynien“ zum Bewußtsein bringen, welches Glück und welche Ehre es ist, zu Christus zu gehören (1, 3—2, 10). Gott hat sie zum himmlischen Erbe berufen (1, 4). Sie sind „wiedergeboren, nicht aus vergänglichem Samen, sondern aus unvergänglichem, nämlich durch Gottes lebendiges und bleibendes Wort“ (1, 23). Diesem neuen Sein muß eine neue Lebensführung entsprechen. Was sie durch Gottes Gnade unverdient sind, müssen sie durch eigenes Mittun mehr und mehr werden.

\* Der Beitrag führt den Aufsatz Hubert Junkers „Das allgemeine Priestertum des Volkes Israel nach Ex 19, 6“ (Heft 1 dieser Zeitschrift, S. 10 ff.) weiter.

<sup>1</sup> Rundschreiben „Ad catholici sacerdotii.“ Ausg. Herder S. 79.

<sup>2</sup> Zur Gesamtfrage vgl. Engelbert Niebecker, Das allgemeine Priestertum der Gläubigen. Paderborn 1936. Dort ist weitere, bis dahin erschienene Literatur verzeichnet. Seither erschien: Robert Grosche, Das allgemeine Priestertum. In: Pilgernde Kirche, Freiburg 1938, 159—204. Michael Schmaus, Kathol. Dogmatik III, 2, München 1941, 83—96; 420 f. E. Walter, Diener des Neuen Bundes, Freiburg 1940. N. Rocholl, Vom Laienpriestertum, 2. Aufl. Paderborn 1940. Den biblischen Befund legt ausführlich dar: Paul Dabin, Le sacerdoce royal des fidèles dans les livres saints, Gembloux 1941. Gegen Luther nahm alsbald Stellung: Johannes Roffensis (John Fisher), Sacri sacerdotii defensio contra Lutherum, Coloniae 1525 (Corp. Cath. 9), Münster 1925.

In der für unsere Frage maßgebenden Perikope 2,1—10 ist zwar nur zweimal ausdrücklich vom Priestertum die Rede, aber die Art, wie im mittleren und vorletzten Vers davon gesprochen wird, zeigt, daß der Gedanke daran den ganzen Abschnitt beherrscht. Darum muß zum vollen Verständnis der beiden direkten Aussagen auf deren Einbettung im Gesamtzusammenhang geachtet werden.

Zunächst wird die Pflicht eingeschärft, die Sünde in ihren verschiedenen Erscheinungsformen, namentlich aber auf dem Gebiet der Nächstenliebe abzuliegen: „So legt also ab jegliche Bosheit und alle Art von Arglist sowie Heucheleien und Äußerungen des Neides und alles verleumderische Reden“ (2,1). Wie sich mit dem priesterlichen Kleid vieles nicht verträgt, so auch nicht mit dem Taufkleid, das ein priesterliches Kleid ist, weil die Christen in der Taufe Christus angezogen haben (Gal 3,27). Hier klingt schon der Gedanke an das Priestertum der Gläubigen leise an und wird vernehmlicher für den, der beachtet, daß bei den heidnischen Opferfeiern die Priester oft im Gewande der betreffenden Gottheit auftraten.

Nun richtet der Apostel an die Neubekehrten Mahnungen, die dazu verleitet haben, den Brief als Überarbeitung einer ursprünglichen Taufrede aufzufassen. Das geht viel zu weit; sicher aber steht der Gedanke an die Taufe, das Weihesakrament des allgemeinen Priestertums, in dem Abschnitt 2,1—10 so im Vordergrund, daß diese Verse als alte Tauflektion dienten und heute noch an der Oktav des Haupttaufes, am Samstag nach Ostern, die Epistel- und Meßlesung bilden. Tags darauf, am Weißen Sonntag, an dem die Neugetauften zum erstenmal selbst ihre Gaben zum Altar bringen und so aktiven Anteil an der heiligen Opferfeier nehmen durften, leitet der Vers 2,2 als Introitus den Gottesdienst ein. Es ist für die Beziehung auf das allgemeine Priestertum recht aufschlußreich, daß Cyrill von Jerusalem in seiner fünften mystagogischen Katechese nach der Lesung der Perikope 2,1—10 den Gläubigen die damalige Meßliturgie von Jerusalem erklärte, wobei er sich auf die „Überlieferungen“ berief. Anspielend auf das Bild vom Tempelbau (V.5), sagt er einleitend: „Wir werden heute dem geistigen Bau eures Heils den krönenden Abschluß geben.“ Petrus wollte ja in diesen Versen den Christen zeigen, bis zu welcher Höhe Gott sie in Christus erhoben habe, indem er sie zu einem „königlichen Priestertum“ erwählte. Das sollte ein edles Selbstbewußtsein in der christlichen Minderheit wecken und sie so gegen die Gefahren der heidnischen Umwelt immunisieren.

Nach der an Röm 6,1 ff.; Eph 4,22.25 und Jak 1,21 erinnernden Mahnung zum Ablegen der Sünden fährt der Apostel fort: „Gleich neugeborenen Kindern tragt Verlangen nach der geistigen, lautereren Milch, damit ihr dadurch zum Heile heranwachset. Ihr habt ja schon verkostet, wie gut der Herr ist“ (2,2—3). Als junge Gotteskinder sollen die kürzlich Getauften nach der für das Heranwachsen „zur Mannesreife, zum Vollmaß des Alters in der Fülle Christi“ (Eph 4,13) nötigen Nahrung begehren, und zwar sollen sie es tun mit der Heftigkeit des Kleinkindes, das nach der Mutterbrust verlangt und nicht Ruhe gibt, bis seinem Begehren entsprochen wird. Die „geistige Milch“ ist hier nicht wie 1 Kor 3,2 und Hebr 5,12 von den Anfangsgründen der christlichen Lehre zu verstehen, sondern von aller Seelennahrung der Wahrheit und Gnade Christi, deren das übernatürliche Leben zu seiner vollen Entfaltung und Erstärkung bedarf. „Lauter“, unverfälscht muß diese Nahrung sein wie Muttermilch; sie wird ja von dem wahrhaftigen Gott dargereicht, der nichts fälschen kann. „Geistig“ aber (λογικόν) heißt die Milch, weil sie die Seelennahrung des mit Vernunft begabten Menschen ist, des ζoon λογικόν, wie ihn die griechische Philosophie definierte. War es bisher auch nur ein Verkosten, was die Gläubigen durch innere Erfahrung vom Reichtum Christi genießen durften, so haben sie

doch daraus schon gelernt, welche Köstlichkeit, Wonne, Süßigkeit und Güte darin geborgen liegt. Der Ausdruck „verkosten“ bleibt im Bild der „geistigen, lauterer Milch“. Und da die Güte des „Herrn“, also Christi verkostet wird, so folgt, daß Petrus schon im 2. Vers an Christus und seine Lehre als Nahrung der Seele gedacht hat. Die Beziehung auf die heilige Eucharistie ist nicht notwendig, wenn auch möglich, weil dieses Sakrament in der Urkirche gleich nach der Taufe gespendet wurde.

Ein neues Bild läßt den Lesern noch deutlicher ihre Einheit mit Christus ins Bewußtsein treten und leitet zum allgemeinen Priestertum über, das Bild vom geistigen Hausbau oder genauer Tempelbau: „Indem ihr hinzutretet zu ihm, dem lebendigen Stein, der zwar von Menschen verworfen worden, bei Gott aber auserlesen (und) in Ehren ist, werdet ihr als lebendige Steine gleichfalls aufgebaut zu einem geistigen Tempel, zu einer heiligen Priesterschaft, um geistige Opfer darzubringen, die Gott wohlgefällig sind durch Jesus Christus“ (2, 4–5)<sup>1</sup>. Petrus greift hiermit auf Is 8, 14; 28, 16; Ps 118 (117), 22 zurück. Den Messias mit dem Eckstein zu vergleichen, den Gott auserlesen und für wertvoll befunden hat, den aber die Menschen als Bauleute aus Voreingenommenheit verworfen haben, der ihnen dann zu einem Stein des Anstoßes wurde, ist dem neuen Testament nicht fremd (Mt 21, 42 u. Parall.; Röm 9, 33; Eph 2, 20). Petrus selbst hatte einmal feierlich davon gesprochen und die Folgerung daraus gezogen, daß nur in Christus das Heil zu finden sei (Apg 4, 10–12).

Der Eckstein des Gotteshauses ist Christus; darum ist der Stein lebendig, denn Christus ist das Leben selber (Jo 14, 6). Weil aber die Gläubigen durch die Taufe das neue Leben in Christus erlangt haben, in ihn eingegliedert worden sind, werden sie selbst „als lebendige Steine gleichfalls zu einem geistigen Tempel aufgebaut“. Dieser Tempel ist der mystische Christusleib, die Kirche. Geistig wird er genannt, weil er erfüllt und belebt wird vom Heiligen Geiste, dem schöpferischen und gestaltenden Prinzip des Bauwerks (1 Kor 3, 16 f; Eph 2, 21). „Deus, qui de vivis et electis lapidibus aeternum praeparas habitaculum“, heißt es in der Liturgie des Kirchweihfestes. Da es sich um lebendige Steine handelt, geschieht ihre Einfügung nicht gegen ihren Willen. Sie werden deshalb aufgefordert, „zu ihm hinzutreten“ (proserchomenoi). In dieser Aufforderung des vierten Verses ist durch die Wahl des Ausdrucks schon ein Hinweis auf die „heilige Priesterschaft“ im fünften Vers gegeben. Das Wort proserchesthai ist nämlich ein kultischer terminus technicus für das Hinzutreten zum Altar beim heiligen Opfer und zu Gott beim Gebet. So wird es namentlich im Hebräerbrieff gebraucht (4, 16; 7, 25; 10, 1, 22; 11, 6; vgl. Jer 7, 16; Sir 1, 28), aber auch die außerbiblische Gräzität kennt diesen Sinn<sup>2</sup>.

Wo von einem Tempel gesprochen wird, liegt der Gedanke an das Priestertum ohne weiteres nahe; darum fügt Petrus zu der allgemeinen Benennung der Gläubigen als „geistiger Tempel“ die nähere hinzu: „heilige Priesterschaft“. Sie bedeutet zugleich eine Steigerung, und man darf annehmen, daß der Apostel schon im vierten Vers nicht nur das Wort proserchomenoi, sondern auch die Bilder vom geistigen Tempel und vom lebendigen Stein als Überleitung zur „heiligen Priesterschaft“ gewählt hat. Heilig wird sie genannt, weil sie von Gott aus der übrigen Menschheit auserwählt und zum heiligen Dienst des Allerhöchsten geweiht ist wie etwas, was gesegnet und geweiht und dadurch dem profanen Gebrauch entzogen wurde. Die zu den konstitutiven Elementen des Priestertums gehörige Auserwählung und Berufung durch Gott (Hebr 5, 1, 4), ebenso eine gewisse Hinordnung auf den göttlichen Dienst ist mithin durch die Benennung der Gläubigen als heilige Priesterschaft zum Ausdruck gebracht.

<sup>1</sup> Zu oikos im Sinne von Tempel vgl. Mt 21, 13 u. Parall.; Lk 11, 51.

<sup>2</sup> Walter Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch. 3. Aufl. Berlin 1937, 1189.

## II.

Der heiligen Priesterschaft aller Christen ist die Aufgabe gestellt, „geistige Opfer darzubringen, die Gott wohlgefällig sind, durch Jesus Christus“. Wird hiermit ausgesagt, daß die Opfer durch Jesus Christus Gott wohlgefällig sind, oder aber, daß sie von den Gläubigen durch Jesus Christus Gott dargebracht werden? Eine Beziehung schließt die andere nicht aus, weder sachlich noch grammatisch. Vielleicht sind auch beide beabsichtigt, vor allem aber die zweite (Hebr 13,15). Wichtiger ist für uns die Frage nach dem Sinn der „geistigen Opfer“; denn von der Deutung dieses Begriffes hängt das rechte Verständnis des allgemeinen Priestertums der Gläubigen weitgehend ab, namentlich die Entscheidung darüber, ob es nur ein bildliches, uneigentliches oder aber ein wirkliches, jedoch mit dem amtlichen weder gleichbedeutendes noch gleichberechtigtes, sondern wesentlich von ihm zu unterscheidendes Priestertum ist.

Vorhin sind die Gläubigen ein *oikos pneumatikos* genannt worden in dem Sinne, daß der Heilige Geist dieses Haus, das heißt diesen Tempel errichtet, in ihm lebt und durch ihn unter den Menschen wirkt. Auf dieser Linie werden wir also auch zum Verstehen der *pneumatikai thysiai* gelangen müssen. Mit dem Wort pneumatisch wird heute nicht selten Mißbrauch getrieben, indem es einfach mit symbolisch, unwirklich und uneigentlich gleichgesetzt wird. Diese Bedeutungen sind aber im ganzen übrigen Neuen Testament nicht nachzuweisen, so daß es sehr auffallen müßte, wenn eine von ihnen nur in dem einen Vers 1 Petr 2,5 zweimal vorläge, dagegen an den 23 anderen Stellen, an denen das Wort vorkommt, nicht. Das Neue Testament spricht vom *pneumaticos* zunächst, um auszudrücken, daß etwas zum höheren Seelenleben, zum Geist des Menschen gehört. Insofern nähert sich die Bedeutung dem vorhin gebrauchten *logikos* (V.2). Vor allem aber besagt *pneumaticos*, daß etwas vom göttlichen *Pneuma*, vom Heiligen Geist erfüllt oder gewirkt ist. So tritt es in Gegensatz zu *sarkikos* (Röm 15,27; 1 Kor 3,3; 9,11; 2 Kor 1,12; 10,4; 1 Petr 2,11) oder zu *sarkinos* (Röm 7,14; 1 Kor 3,1; Hebr 7,16) oder zu *psychikos* (1 Kor 2,14; 15,44.46; Jak 3,15; Jud 19), wobei *psychikos* das Animalische im Menschen bezeichnet. Der „geistige Trank“ der Israeliten in der Wüste (1 Kor 10,3) ist also kein unwirklicher, bildlicher oder abstrakter, sondern ein vom Himmel her durch ein Wunder des Gottesgeistes gespendeter Trank. Sogar der „geistige Felsen“ (1 Kor 10,4) war ein wirklicher Felsen (Ex 17,6; Num 20,6 ff), von dem gesagt werden kann, er sei „den Israeliten gefolgt“, weil die im Nachsatz vollzogene Deutung auf Christus schon in die Formulierung des Vordersatzes einbezogen wird, da an den präexistenten Christus gedacht ist, der Israels Führer in der Wüste war. Mithin sind die geistigen Opfer, von denen Petrus spricht, wirkliche Opfer, von der heiligen Priesterschaft der Gläubigen Gott „dargebracht“, das heißt, auf den Altar hinaufgebracht. Anapherein ist der Fachausdruck dafür. Es sind Opfer, die der Forderung Jesu entsprechen, Gott im Geiste und in der Wahrheit anzubeten (Jo 4,23 f). Eine solche Anbetung ist ja nicht etwa nur eine innerliche und aufrichtige, lediglich im Geist des Menschen sich abspielende, sondern eine Anbetung, wie sie der vom Geiste Gottes neugeschaffene, mit der Gnade ausgerüstete und darum Gott wohlgefällige Mensch übt. Sind doch die Gläubigen selbst „eine wohlgefällige Opfergabe, geheiligt durch den Heiligen Geist“ (Röm 15,16). Der sie darbringt, ist Paulus, „der Liturge Christi Jesu für die Heiden, als Priester waltend in der Heilsverkündigung Gottes“. Hier ist das gleiche Wort *euprosdektos* für die Opfergabe des Apostels verwendet, mit dem Petrus die von den Christen dargebrachten „geistigen Opfer“ als „Gott wohlgefällig“ kennzeichnet. Mit Recht warnt darum M. Scheeben: „Auch muß man sich wohl davor hüten, die Namen geistiges Opfer und uneigentliches Opfer miteinander zu verwechseln. Denn im Sprachgebrauch der Heiligen Schrift ist eben



das Kreuzesopfer wie das eucharistische Opfer gerade darum ein vollkommenes und im Gegensatz zum symbolischen ein wahres, in sich wertvolles Opfer, weil es ein geistiges oder vielmehr ein geistliches ist, sowohl in Bezug auf seinen geistlichen Inhalt, den geistig belebten und durch die Gottheit geheiligten Leib Christi, als in Bezug auf die geistliche Macht, wodurch es zustande gebracht wird. Wie hier, so ist auch sonst geistiges Opfer nicht notwendig identisch mit einem Opfer, dessen Inhalt der Geist als solcher allein und hier wieder bestimmte Handlungen des Geistes sind, die als Früchte desselben betrachtet werden. Vielmehr begreift Paulus Röm 12, 1 unter dem, was Petrus geistliche Opfer nennt, ausdrücklich den Leib des Menschen ein<sup>6</sup>.

Der Begriff der pneumatikai thysiai wird also zu eng gefaßt, wenn man darunter nur „jede Art von Tugendakten“ versteht<sup>6</sup>. Tugendakte sind Opfer im uneigentlichen Sinne, die hier nicht ausgeschlossen werden dürfen. Es braucht als Beleg nur das schöne Wort des Origenes angeführt zu werden: „Alle, die da mit dem Salböl des heiligen Chrismas gesalbt wurden, sind zu Priestern gemacht worden, wie auch Petrus zur gesamten Kirche sagt: . . . Ihr seid also ein priesterliches Geschlecht und tretet darum zum Heiligtum hinzu. Ein jeder aber von uns besitzt in sich sein Brandopfer und zündet selbst den Altar seines Brandopfers an, auf daß er fort und fort brenne. Entsage ich allem, was mir gehört, nehme ich mein Kreuz auf mich und folge Christus nach, so habe ich auf dem Altare Gottes ein Brandopfer dargebracht. Oder wenn ich im Besitz der Liebe meinen Leib zum Verbrennen hingebe und die Ehre des Martyriums erlange, so habe ich mich selbst auf dem Altare Gottes dargebracht, wenn ich meine Brüder liebe und mein Leben für meine Brüder hingebe, wenn ich für die Gerechtigkeit, für die Wahrheit bis zum Tode kämpfe, so habe ich ein Brandopfer auf dem Altare Gottes dargebracht. Töte ich meine Glieder von jeder fleischlichen Begierde ab, ist mir die Welt gekreuzigt und ich der Welt, so habe ich auf dem Altar Gottes ein Brandopfer dargebracht und bin selbst der Priester meiner Opfergabe<sup>7</sup>.

Infolge ihrer Verbindung mit Christus und ihres Charakters als Tempel des Heiligen Geistes werden die täglichen Mühen und Leiden der Gläubigen zu geistigen Opfern. In der Hingabe des eigenen Ich an Gott leisten die Christen, was Paulus von ihnen fordert: „Bringt eure Leiber als ein lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer dar, als euren geistigen (logiken) Gottesdienst“ (Röm 12, 1). Im Hinblick auf diese Stelle sagt Isidor von Pelusium: „Jeder ist zum Priester seines eigenen Leibes geweiht worden<sup>8</sup>.“ Als weiteres geistiges und Gott wohlgefälliges Opfer kennt der Hebräerbrief das Lob- und Dankopfer, das wir ständig Gott durch Christus darbringen sollen, indem wir seinen Namen preisen. Danach nennt er die Werke der christlichen Liebe und fährt begründend fort: „denn an Opfern dieser Art hat Gott Gefallen“ (Hebr 13, 15 f; vgl. Phil 4, 18).

Solche Opfergaben im uneigentlichen Sinn erschöpfen jedoch nicht den Begriff und genügen nicht für eine „heilige Priesterschaft“. Am erster Stelle ist an das Opfer der heiligen Messe zu denken, das „geistige Opfer“ im wahrsten Sinne des Wortes. Das ist indes nicht so zu verstehen, als sei die gläubige Gemeinde der alleinige Opferer, der Priester am Altar aber nur ihr Beauftragter, dessen Opferdienst die Gemeinde durch ihr Amen „ratifiziert“. Der Codex Jur. Can. sagt klar und bestimmt: „Die Gewalt, das Meßopfer darzubringen, haben nur die Priester<sup>9</sup>.“ Daß hierbei nur die Inhaber des Weihepriestertums gemeint

<sup>6</sup> M. Scheeben, Handbuch d. kath. Dogmatik, Freiburg 1933, III, 398.

<sup>7</sup> Franz Zorell, Lexicon Graecum Novi Test., Parisii 1931, 600. Näheres siehe bei Urban Holzmeister, Epistula prima S. Petri, Parisii 1937, 250 f.

<sup>8</sup> Origenes, Homilia in Lev 9, 9; M. P. G. 12, 521 f. Baehrens VI, S. 436.

<sup>9</sup> Epist. 75; M. P. G. 78, 782 f.

<sup>10</sup> Codex J. C. Canon 802.

sind, geht eindeutig aus der entsprechenden Entscheidung des Tridentinums hervor<sup>10</sup>. Das Konzil und das Kirchliche Gesetzbuch wollen aber keineswegs in Abrede stellen, daß die Gläubigen auf Grund ihres allgemeinen Priestertums mit dem Priester am Altar zusammen das heilige Opfer feiern, wenn sie auch nicht die Konsekrationsgewalt besitzen. „Mein und euer Opfer“ nennt es der zelebrierende Priester selbst, und die liturgischen Meßtexte geben dem gleichen Gedanken wiederholt Ausdruck. Darum schreibt Pius XII. in seiner Enzyklika über den mystischen Leib Christi und über unsere Verbindung mit Christus in ihm: Beim eucharistischen Opfer „vertreten nämlich die Priester nicht nur die Stelle unseres Heilandes, sondern auch die des ganzen mystischen Leibes und der einzelnen Gläubigen. Ebenso bringen aber auch die Gläubigen selbst das unbefleckte Opfer, das einzig durch des Priesters Wort auf dem Altar zugehen ward, durch die Hände desselben Priesters in betender Gemeinschaft mit ihm dem ewigen Vater als ein wohlgefälliges Lob- und Sühnopfer für die Anliegen der ganzen Kirche dar“<sup>11</sup>. Es ist also Paul Dabín zuzustimmen, wenn er sagt: „Die Teilnahme an der Feier des heiligen Meßopfers scheint wirklich die hervorragendste Form der Darbringung geistiger Opfer durch die Christen zu sein“<sup>12</sup>. Auch Thomas von Aquin bemerkt vom eucharistischen Opfer: „Ipsum sacrificium Ecclesiae spirituale est“<sup>13</sup>. Cyrill von Jerusalem, der eindeutig die aktive Teilnahme der Gemeinde an der Meßfeier bezeugt, gebraucht denselben Ausdruck pneumatiken thysian für das eucharistische Opfer, womit Petrus die Opfergabe des allgemeinen Priestertums bezeichnet<sup>14</sup>.

Pius XI. bringt in dem Rundschreiben „Miserentissimus Redemptor“ das allgemeine Priestertum der Gläubigen unter Hinweis auf unsern Text aus dem ersten Petrusbrief vom Gesichtspunkt der Sühne aus in Verbindung mit dem Hohenpriestertum Christi und dem Weihepriestertum in der Kirche. „Das ganze Christenvolk“ hat Anteil an der Aufgabe Christi, Genugtuung zu leisten, zu opfern und so die Menschen mit Gott zu versöhnen, also am priesterlichen Mittleramt Jesu. „Durch Gaben und Opfer für die Sünden“ Mittler zu sein, gehört nämlich neben der göttlichen Berufung und der Hinordnung auf Gott durch eine Weihe als drittes konstitutives Element zum Priestertum. Beim christlichen Volk geschieht diese Weihe durch die Sakramente der Taufe und der Firmung oder, wie Origenes sagt, durch das Salböl des heiligen Chrimas. „Deshalb müssen“, wie Pius XI. in der vorhin erwähnten Enzyklika erklärt, „auch alle Christen wie für sich so auch für das ganze Menschengeschlecht Gaben und Opfer darbringen für die Sünden, ganz ähnlich wie jeder Priester und Hohepriester, der aus der Zahl der Menschen genommen ist und für die Menschen aufgestellt wird in ihren Angelegenheiten bei Gott“ (Hebr 5,1)<sup>15</sup>. Ist also das Meßopfer die vorzüglichste Opfergabe der Gläubigen an Gott, so setzt sich dieses Opfer während des Tages fort in den aus Liebe und im Geiste der Sühne freiwillig übernommenen Selbstverleugnungen und „Abtötungen“. Auf diese Vielheit weist der Plural pneumatikai thysiai hin.

### III.

Ehe Petrus weiter vom Priestertum der Gläubigen spricht, greift er auf das Bild vom Eckstein zurück, um die herrliche Auszeichnung der Getauften in noch helleres Licht zu rücken: „Deshalb ist es ja in einer Schriftstelle enthalten: Siehe,

<sup>10</sup> Sess. XXIII. Can. 1. Denzinger 961.

<sup>11</sup> Kirchl. Amtsanz. f. d. Diözese Trier vom 15. 1. 1944, S. 12.

<sup>12</sup> a. a. O. S. 192 f.

<sup>13</sup> Sum. theol. I. II<sup>ae</sup>, q. 102, art. 4. ad 3.

<sup>14</sup> 5. Mystag. Katechese 8; M. P. G. 33, 1116.

<sup>15</sup> Rundschreiben „Miserentissimus Redemptor“. Trierer Ausgabe von H. v. Meurers, Nr. 18.

ich lege in Sion einen erlesenen, kostbaren Eckstein. Und wer auf ihn gläubig vertraut, wird sicher nicht zuschanden werden. Euch also, die ihr gläubig vertraut, wird diese Ehre zuteil; den Ungläubigen aber (gilt): Der Stein, den die Bauleute verworfen haben, ist zum Haupteckstein geworden, und (er ist) ein Stein, an den man anstößt, ein Felsblock, über den man fällt; sie stoßen sich daran, weil sie dem Worte nicht gehorchen; und dazu sind sie auch bestimmt“ (2, 6—8). Das Verhängnis der Ungläubigen steht in scharfem Gegensatz zum Glück und zur Ehre derer, die als lebendige Bausteine sich zu einem geistigen Tempel in Christus aufbauen lassen. Petrus lehnt sich hier an Isaias an. Der Prophet hatte den leichtfertigen Priestern und den führenden Männern des Volkes das Strafgericht Gottes angedroht. Jerusalem wird in Trümmer sinken, aber Jahwe wird auf Sion den Grundstein zu einem neuen, herrlicheren Bau legen; er wird darauf das messianische Reich errichten aus solchen, die gläubig auf ihn vertrauen (Is 28, 16).

Von diesem düstern Hintergrund hebt sich nun strahlend das Kontrastbild der Verse 9—10 ab: „Ihr aber seid ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein heiliger Stamm, ein zu eigen erworbenes Volk, auf daß ihr die Ruhmestaten dessen verkündet, der euch aus der Finsternis in sein wunderbares Licht berufen hat. Ihr waret einst ein Nichtvolk, nun aber (seid ihr) ein Gottesvolk, einst Nichtbegnadete, nun aber solche, die Gnade gefunden haben.“ Diese Sätze sind von hymnologischer Begeisterung erfüllt. Von den darin den Gläubigen beigelegten Ehrentiteln kommt für uns vor allem der zweite in Betracht: „Königliche Priesterschaft.“ Hier ist noch deutlicher als vorher (2, 5) mit *hierateuma* kein bloßes Abstraktum gemeint, sondern eine Vielheit persönlicher Inhaber des allgemeinen Priestertums; die Gläubigen bilden eine Priesterschar. Darum ist die Übersetzung Priesterschaft statt Priestertum gewählt. Das Wort *hierateuma* kommt nur 1 Petr 2, 5 und 9 im Neuen Testament vor und ist überhaupt außerhalb der biblischen und der von ihr abhängigen Gräzität nicht nachweisbar. Die Bezugnahme auf Ex 19, 6 im Septuagintatext ist offensichtlich. Während nämlich im hebr. Text von einem „Königtum von Priestern“ die Rede ist, nennt die Septuaginta ebenso wie Petrus die Gläubigen „eine königliche Priesterschaft“. Der Sinn wird aus Is 61, 6 klar, wo es heißt: „Ihr aber werdet Priester des Herrn heißen, und man wird euch Diener unseres Gottes nennen.“ Es ist also ein Königreich gemeint, dessen Bürger priesterliche Würde haben. Näheres darüber braucht nach den Ausführungen im vorhergehenden Heft hier nicht wiederholt zu werden. „Die Israeliten im Alten und die Christen im Neuen Testament müssen innerhalb des Menschengeschlechtes das sein, was sonst in einem Volk die Priester sind, vom profanen Leben losgesagt, dem Dienste Gottes hingegeben“<sup>16</sup>. Hiermit löst sich auch das Bedenken, was es für einen Sinn hätte, wenn alle Christen Priester wären. Wir bilden dann immer noch eine Minderheit unter Nichtchristen, und überdies geht es nicht um ein Amtspriestertum. Wie die Israeliten von Isaias, so werden die Christen von Johannes in der Apokalypse ausnahmslos als Priester bezeichnet, und zwar hat Christus sie dazu gemacht (1, 6; 5, 10). Alles Priestertum ist ja nichts anderes als Teilnahme am Priestertum Christi. Darum wird sowohl das amtliche wie das allgemeine Priestertum durch den Empfang jener Sakramente begründet, die der Seele ein unauslöschliches Merkmal einprägen, das allgemeine durch Taufe und Firmung, das amtliche durch das Weihesakrament. Das unauslöschliche Merkmal aber ist nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin die übernatürliche Angleichung an das Priestertum Christi; es berechtigt und verpflichtet die Gläubigen zur Teilnahme am Gottesdienst der Kirche<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Franz Zorell, a. a. O. 605; vgl. auch Paul Dabin, a. a. O. 17 ff.

<sup>17</sup> Sum. theol. p. III, q. 63, art 3—6.

Kein Mensch kann sich die Ehre des Priestertums eigenmächtig nehmen, nur Gott verleiht sie (Hebr 5, 4). Gilt das zunächst vom Weihepriestertum, so nehmen doch auch alle Gläubigen an dieser Ehre teil. Sie sind ein von Gott „ausgewähltes Geschlecht“. Wie sie als lebendige Steine mit Christus, dem Eckstein verbunden und so in die Herrlichkeit des Auferstandenen einbezogen sind (V. 6–7), so sind sie auch durch die Einheit mit dem Priesterkönig Christus (Hebr 7, 1 ff) seit ihrer Taufe „eine königliche Priesterschaft“ geworden, sind als „heiliger Stamm“ aus der unheiligen Masse der Nichtgetauften herausgehoben und als „ein zu eigen erworbenes Volk“ ganz Gott zugehörig. Ob wir nicht von dieser Sicht aus die Wertschätzung der Taufe und Firmung als der Weihesakramente des allgemeinen Priestertums und damit die edle Selbstachtung der Christen heben müßten?

Mit der priesterlichen Würde wird also den Gläubigen zugleich die königliche Würde verliehen. Der Sinn des Titels *basileion hierateuma* ändert sich nicht, ob wir nun *basileion* als Substantivum nehmen, wie es auch vorkommt, allerdings meist im Plural, oder aber als Adjektivum, wie es seit Homer gewöhnlich gebraucht wird. Der Parallelismus mit den drei übrigen Titeln fordert hier die adjektivische Bedeutung. Man darf nun nicht sagen: Weil die Christen im gleichen Sinne Priester sind, wie sie Könige sind, aber nur metaphorisch Könige heißen, so werden sie auch nur metaphorisch Priester genannt. Gegen diese Auffassung bemerkt Paul Dabin: „Das neue königliche Priestertum ist der Antityp des alten. Nun waren aber im Alten Bund die Israeliten Priester, ohne daß ihr Priestertum jemals dem hierarchischen gleichgeordnet war; und sie waren Könige, ohne daß ihr Königtum gegenüber der zivilen Gewalt unabhängig war. Folglich gilt dasselbe im Neuen Bund<sup>18</sup>.“ Wie eine Dienerschaft nicht nur im metaphorischen Sinne königlich heißt, da sie dem König dient, so sind die Gläubigen schon deshalb eine königliche Priesterschaft, weil sie ganz im Dienste des himmlischen Königs stehen. Doch damit erschöpft sich der Titel nicht. Alle Getauften sind berufen, „im Leben als Könige zu herrschen durch den einen Jesus Christus“ (Röm 5, 17; vgl. Lk 22, 29). Im apokalyptischen Lobpreis des Lammes heißt es: „Du hast sie für unsern Gott zu einem Königreich gemacht und zu Priestern, und sie werden als Könige herrschen auf Erden“ (Apk 5, 10). Die königliche Würde der Christen bedeutet ein Mitherrschen mit Christus (2 Tim 2, 12), ist darum nie von der lebendigen Einheit mit ihm zu lösen. Wie aber diese Einheit eine übernatürliche Realität darstellt, so ist auch das königliche Priestertum der Gläubigen mehr als eine Metapher, es ist eine reale Würde<sup>19</sup>.

Hatte Petrus vorhin als Aufgabe der heiligen Priesterschaft der Gläubigen die Darbringung geistiger Opfer genannt (V. 5), so erweitert er jetzt den Pflichtenkreis: „auf daß ihr die Ruhmestaten dessen verkündet, der euch aus der Finsternis in sein wunderbares Licht berufen hat“. In der Erfüllung dieser Dankspflicht nehmen sie auch an der prophetischen Würde Christi teil. Prophet sein heißt ja nicht in erster Linie, die Zukunft vorhersagen, sondern mutig für Gottes Sache eintreten und seine herrlichen Eigenschaften und Ruhmestaten verkünden. Das soll noch mehr durch das beispielhafte Leben als durch das Wort geschehen.

Aus der Lehre des ersten Petrusbriefes ergibt sich also, daß alle Gläubigen durch ihre übernatürliche Verbindung mit Christus, durch das „Anziehen Christi“ (Röm 13, 14; Gal 3, 27) an der priesterlichen, königlichen und prophetischen Würde des ewigen Hohenpriesters teilnehmen dürfen, um Gott geistige Opfer darzubringen, am Aufbau seiner Königsherrschaft mitzuwirken und dankbar sein Lob zu verkünden. Jeder Christ ist deshalb mitverantwortlich dafür, daß der Gottesbau der Kirche durch die stete Einfügung neuer lebendiger Bausteine em-

<sup>18</sup> a. a. O. S. 195.

<sup>19</sup> Mich. Schmaus, Kath. Dogmatik II. 2. Aufl. München 1941, 414.



porwächst und daß Gott in diesem Tempel durch den Dienst verherrlicht wird, der ihm gebührt. Der nächste Bereich, in dem sich das allgemeine Priestertum betätigt, ist die engere und weitere Umgebung des einzelnen in der Familie und Pfarrgemeinde, darüber hinaus aber auch im öffentlichen Leben.

Luthers Irrlehre lag mithin nicht darin, daß er den Gläubigen eine priesterliche Würde zuerkannte, sondern in der Leugnung des Amtspriestertums, das vom Tridentinum „das sichtbare und äußere Priestertum“ genannt wird<sup>20</sup>. Durch seine Rechtfertigungslehre auf Grund bloßer Anrechnung der Verdienste Christi ohne innere Umwandlung und seinsmäßige Heiligung hat aber Luther auch dem allgemeinen Priestertum der Getauften jeden Boden entzogen; denn die Wurzel dieser erhabenen Würde ist und bleibt die in der Taufe erfolgte Wiedergeburt und Eingliederung in Christus. Darum lehrt der Catechismus Romanus: „Sed quoniam duplex sacerdotium in sacris libris describitur, alterum interius, externum alterum: utrumque distinguendum est, ut, de quo hoc loco intelligatur, a pastoribus explicari possit. Quod igitur ad interius sacerdotium attinet, omnes fideles, postquam salutari aqua abluti sunt sacerdotes dicuntur; praecique vero iusti, qui spiritum Dei habent et divinae gratiae beneficio Jesu Christi summi sacerdotis viva membra effecti sunt“<sup>21</sup>.

## Die göttliche Uroffenbarung und die Religionen der Naturvölker

Von Pfarrer Dr. Richard Mohr, Krettnach

Wir können drei Offenbarungen Gottes durch sein „Wort“ an die Menschheit unterscheiden, die erste an die Urmenschen, die zweite an das israelitische Volk und die dritte an die ganze Welt. Entscheidend ist und bleibt für die Welt die dritte, die Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Um aber diese Endoffenbarung im rechten Lichte sehen zu lernen und sie für das Leben richtig nutzbar zu machen, dürfen wir die Offenbarung Gottes an das israelitische Volk nicht übersehen. Wir können aber auch nicht ganz außer acht lassen die Offenbarung Gottes an den Urmenschen im Anfang der Zeiten.

Wenn wir nun versuchen, zu den Grundlinien dieser Uroffenbarung Gottes auf empirischem Wege vorzudringen, so sehen wir ohne weiteres ein, daß wir kaum hoffen können, diese aus ältester Menschheitsgeschichte stammende Offenbarung noch irgendwo rein und unverfälscht vorzufinden. Die Menschheit hat in allen ihren Gliedern eine vieltausendjährige Geschichte durchlaufen, und dabei ist die Uroffenbarung vom Dornestrüpp menschlicher Meinungen und menschlichen Aberglaubens so überwuchert worden, daß sie vielfach überhaupt nicht mehr zu sehen ist.

Wie es auf dem Gebiete der weltlichen Kultur eine Zivilisation gibt, so gibt es diese auch auf dem Gebiete der religiösen Kultur. Unter Zivilisation verstehe ich Erscheinungen, die nicht organisch gewachsen sind. So haben etwa einflußreiche Persönlichkeiten vielfach in das organische Wachsen der Religion eingegriffen. Religiöse Formen und Begriffe, die auf diese Weise entstanden sind, werden uns am wenigsten dienlich sein beim Vordringen zu der ursprünglichen

<sup>20</sup> Sess. XXIII. Cap. 1. Denzinger 957 u. 961.

<sup>21</sup> Pars II. Cap. 7. q. 23.

Menschheitsreligion. Von ihnen bei der Untersuchung auszugehen, würde einen mühseligen Umweg mit zweifelhaftem Erfolge bedeuten, während das Ziel auf anderem Wege leichter zu erreichen ist.

Von diesem Gesichtspunkte aus scheiden für die Untersuchung aus die Religionen der archaischen Kulturvölker, wie der Sumerer, Babylonier, Ägypter, obwohl nicht geleugnet werden soll, daß diese alten Kulturreligionen sich viel Gutes aus den Religionen der Naturvölker erhalten haben. Es scheiden weiter aus die Religionen der späteren europäischen und außereuropäischen Kulturvölker, wie der süd- und mittelamerikanischen und der ostasiatischen Kulturvölker. Es bleiben als Ausgangspunkt für die Untersuchung die Religionen der sog. Naturvölker.

Hier erhebt sich nun die Frage: Was sind Naturvölker und wie sollen wir sie abgrenzen gegen die Kulturvölker? Streng genommen gibt es ja Naturvölker überhaupt nicht. Der Mensch ist dadurch erst recht eigentlich Mensch, daß er nicht reine Natur ist, sondern daß er Kultur hat. Und bestände diese ganze Kultur auch nur darin, daß er verstände, mit Fellen sich gegen die Kälte zu schützen, oder mit Hilfe von zwei Hölzern ein Feuer anzufachen und daran seine Nahrung zu bereiten, oder einen Stock oder Stein zu einem Werkzeug zu gestalten, es wäre Kultur, d. h. Beherrschung der Natur durch den menschlichen Intellekt. Recht bescheiden sind ja diese kleinen Anfänge der Kultur gar nicht so klein und unscheinbar, wie sie vom Standpunkte eines gehobenen technischen Zeitalters erscheinen mögen. Die Erfindung des Feuerbohrers oder -sägers, die Verwendung des Feuers zum Kochen, die Erfindung eines Steinwerkzeuges verlangt keineswegs weniger Intelligenz und Erfindergabe, als es in einem fortgeschrittenen Zeitalter etwa die Erfindung der Dampfmaschine verlangt.

Die Abgrenzung der Naturvölker von den Kulturvölkern ist also keineswegs so einfach, wie es auf den ersten Blick aussehen mag. Sie ist ein Problem, mit dem die junge Wissenschaft der Völkerkunde seit ihrer Entstehung gerungen hat, ohne bis heute zu einer einheitlichen und endgültig befriedigenden Lösung gekommen zu sein.

Am häufigsten kann man die Formel hören: Naturvölker sind Völker ohne Schrift, Kulturvölker sind Völker mit einer Schrift und einer Literatur. Diese Definition kann nicht ganz befriedigen, weil es Anfangsstadien der Schrift bei Völkern gibt, die unbedingt noch zu den Naturvölkern zu rechnen sind. Eine andere Formel, von Wilhelm Danzel, besagt: Der Naturmensch ist der homo divinus, der Kulturmensch der homo faber. Diese Formel trifft tatsächlich einen wesentlichen Unterschied in der psychologischen Einstellung gegenüber der Welt. Sie besagt: der Naturmensch ist theozentrisch, gottbezogen, die Natur ist ihm die Offenbarung geheimnisvoller göttlicher Kräfte, die er überall erahnt underspürt. Der Kulturmensch ist anthropozentrisch, ichbezogen, er sieht die Welt nüchtern, rational und benutzt sie als Auswirkungsfeld seiner menschlichen Fähigkeiten. Diese Unterscheidung ist bestimmt gut gesehen. Sie zeigt uns, wie richtig es ist, bei der Suche nach dem Urreligiösen in der Menschheit sich an den homo divinus, an die Naturvölker, zu wenden. Sie sind kraft ihrer Veranlagung und Einstellung die berufenen Träger des eigentlich Religiösen in der Menschheitsgeschichte.

Wollen wir also zu der Urreligion der Menschheit vordringen, die sich unmittelbar auf die Offenbarung stützt, so müssen wir uns an jene Naturvölker halten, die am wenigsten durch die Geschichte verändert worden sind, bei denen die geschichtliche Entwicklung den langsamsten Rhythmus hatte, die darum den Anfängen menschlicher Kultur und Gesittung noch am nächsten stehen. Das Tempo der geschichtlichen Entwicklung ist ja nicht bei allen Völkern gleich. Außerdem hat sich die Entwicklung bei den einzelnen Völkern nicht in denselben Bahnen bewegt, wie man früher fälschlich angenommen hat, indem

man auf alle Völker ein feststehendes Schema der Kulturentwicklung anwandte, das Schema der drei Stufen: Jagd, Bodenbau, Viehzucht.

Welches Kriterium steht uns nun zur Verfügung, um festzustellen, ob und wie weit ein Volk noch „primitiv“ geblieben ist? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir zunächst eine weitere Frage stellen: wodurch entsteht überhaupt gesellschaftlicher und kultureller Fortschritt? Solcher Fortschritt entsteht hauptsächlich durch Berührung, Überlagerung, Beeinflussung der einen Völker durch die andern. Ursprünglichste, unberührteste Verhältnisse dürfen wir also dort erwarten, wo all das gefehlt hat.

Nun gibt es Völker, welche die Berührung mit andern Völkern systematisch gemieden haben und dort, wo eine solche Berührung drohte, ausgewichen sind. Da die Menschheit aber in einer ständigen Bewegung ist, führte das ständige Ausweichen dieser scheuen Völker schließlich dazu, daß sie in die entlegensten Gegenden der Erde verdrängt wurden, was die Reinerhaltung ihrer ursprünglichen Kultur nur noch gefördert hat. Solche Gegenden heißen Rückzugsgebiete. Nur der Druck durch andere Völker und die Not hat sie in diese unwirtlichsten Gebiete, die für den Menschen fast unbewohnbar sind, zurückgedrängt. Höher organisierte Völker sind ihnen dorthin nicht gefolgt und so blieben sie von höherer Kultur fast unberührt. Solche Rückzugsgebiete sind die äußersten Süd- und Nordspitzen der Erdteile, ferner hohe Gebirge, Wüsten und Urwälder. Primitivste Völkerstämme finden wir deshalb in Australien, an der Südspitze Südamerikas, im nördlichsten Nordamerika, ferner gehören dazu die Pygmäenvölker in den Urwäldern Afrikas und Südasiens, schließlich die Buschmänner in der südafrikanischen Wüste. Daß bei diesen Stämmen in den Rückzugsgebieten tatsächlich eine wesentliche Weiterentwicklung nicht stattgefunden hat, geht schon hervor aus dem in den Hauptzügen einheitlichen Kulturbilde, das sie bieten. Namentlich haben wir es überall mit derselben Wirtschaftsform zu tun, mit der sog. aneignenden Wirtschaft. Das ganze kulturelle Bild der Naturvölker ist aber weitgehend vom Wirtschaftsleben her bestimmt. Und so bietet gerade auch das Wirtschaftsleben den Schlüssel für viele Erscheinungen religiöser Art. Wir unterscheiden eine aneignende und eine produzierende Wirtschaft. Die aneignende Wirtschaft besteht darin, daß der Mensch einfach das nimmt, was ihm die Natur bietet, er lebt von der Hand in den Mund, er sorgt nicht für den kommenden Tag. Der Mann ist Jäger, die Frau Sammlerin von Wildfrüchten. Es gibt weder Ackerbau noch Viehzucht, noch eine Selbsttätigkeit. Innerhalb eines bestimmten Wirtschaftsgebietes zieht die Horde von einigen meist verwandten Familien umher und errichtet nur für kurze Zeit an einem bestimmten Platze primitivste Wohnungen aus Zweigen und Blättern.

Im Gegensatz dazu ist die produzierende Wirtschaft rationale, verändernde Arbeit an der Natur. Diese Arbeit hat entweder die Pflanze oder das Tier zum Objekt. Wir können also unterscheiden: Kulturen um die Pflanze und Kulturen um das Tier. Bei weiterer Entwicklung mischen und kombinieren sich dann diese beiden Kulturformen mannigfaltig miteinander.

Die Kulturen um die Pflanze, so wird heute allgemein angenommen, sind von der Frau ausgegangen. Die Frau ist vom einfachen Sammeln der Wildpflanzen zu deren Anbau und Pflege und Züchtung übergegangen. Die Folge davon war zunächst die Selbsttätigkeit, ferner ein soziologisches Übergewicht der Frau, das diesen Kulturen ihr eigentümliches Gepräge gibt und durch das Wort „Mutterrecht“ gekennzeichnet ist. Es äußert sich in verschiedenen Erscheinungen des Gemeinschaftslebens. So ist die Frau Eigentümerin von Hütte und Acker, der Mann zieht nach der Verheiratung zur Sippe der Frau, die Kinder gehören ebenfalls zu dieser Sippe und nicht zu der des Vaters, der Bruder der Mutter hat gegenüber ihren Kindern eine einflußreichere Stellung als der eigene Vater, die Erbfolge wird in der mütterlichen Linie berechnet. Gelegentlich kommt es sogar zu einem Matriarchat, d. h. zu einer Häuptlingswirtschaft der Frau.

Innerhalb dieser mutterrechtlichen Pflanzerkulturen lassen sich zwei verschiedene Formen unterscheiden, die allerdings noch nicht ganz reinlich voneinander geschieden werden können: eine ältere, die den Pflanzenbau noch sehr primitiv mit dem sog. Grabstock betreibt, und eine jüngere, die zur Benutzung der Hacke beim Anbau übergegangen ist. Pflugbau ist erst eine viel spätere Mischung von Kultur um die Pflanze und um das Tier. Diese Bauernkultur im eigentlichen Sinne kann schon nicht mehr als eine Angelegenheit der Naturvölker betrachtet werden.

Im Gegensatz zu der ausgesprochenen Seßhaftigkeit der mutterrechtlichen Pflanzerkulturen zeigen die Kulturen um das Tier diese Seßhaftigkeit nicht, oder wenigstens nur in eingeschränktem Maße. Diese Kulturen sind nicht mutterrechtlich, sondern vaterrechtlich. Der Mann ist Träger des Wirtschaftslebens und bestimmt die soziologische Ordnung. Auch hier sind zwei Kulturformen zu unterscheiden. Bei der einen, der älteren Form, ist der Mann Jäger des Tieres, bei der andern, der jüngeren, ist er Züchter des Tieres. Wir unterscheiden also hier Jägerkulturen und Viehzüchterkulturen. Bei den Jägerkulturen handelt es sich im Unterschied zu den primitiven Jägern der ältesten Jagd-Sammelkulturen um eine höhere Form der Jagd. Sie wird mit raffinierten Methoden betrieben und in großem Maßstabe vom ganzen Stamme organisiert. Meist wird auch nur ein bestimmtes Tier gejagt. Die Viehzüchter halten eine oder mehrere Arten von Großvieh, dessen Wartung den Männern obliegt.

Jagd-sammlerische Primitivkulturen, eine ältere und eine jüngere Form mutterrechtlicher Bodenbaukulturen, vaterrechtliche Jäger- und vaterrechtliche Viehzüchterkulturen, das ist es, was wir gesichert als Kulturkreise innerhalb der Naturvölkerkulturen feststellen können.

Auf Grund der Tatsachen können wir nun folgenden Satz aufstellen: Je weiter eine Kultur sich von der Urkultur entfernt, umso mehr steht ihr religiöser Komplex unter dem Einfluß wirtschaftlicher und soziologischer Gegebenheiten, oder, mit andern Worten ausgedrückt, umso mehr wird die Uroffenbarung umrankt und überwuchert und zurückgedrängt von religiösen Erscheinungen, die rein menschlichen Überlegungen und Verhältnissen ihre Entstehung verdanken.

Wie sieht nun im einzelnen das religiöse Bild in den verschiedenen Kulturkreisen aus? Zunächst ist wohl heute allgemein anerkannt, daß typisch für die primitive Jagd-Sammel-Kultur ein Monotheismus ist. Damit sind die Hypothesen und Theorien früherer Zeit wenigstens wissenschaftlich erledigt, die sich nicht etwa auf empirische Forschung stützten, sondern auf die Annahme, daß alle Erscheinungen des menschlichen Lebens eine geradlinige Entwicklung vom Unvollkommenen zum Vollkommenen, also eine Evolution, durchmachten. Weil aber der Monotheismus als die vollkommenste Erscheinung auf religiösem Gebiete gilt, nahm man ohne weiteres an, daß er das Ende einer Entwicklungsreihe bilden müsse, die mit vollkommener Religionslosigkeit begonnen habe, daß die Religion dann ihren Ursprung in einer gewissen Furchthaltung genommen habe, und zwar beginnend mit einem Animismus, einem Manaismus oder Manismus, daß sich daraus zuerst der Polytheismus entwickelt habe, aus dem dann schließlich der Monotheismus hervorgegangen sei. Wo man Monotheismus bei niederen Naturvölkern nicht ableugnen konnte, schrieb man ihn ohne weiteres und ganz selbstverständlich dem Einfluß höherer Kulturen oder der Berührung mit Christentum oder Islam zu. Sorgfältige Forschung an Ort und Stelle hat aber ergeben, daß gerade die primitivsten Völker in den Rückzugsgebieten, die nie mit höherer Kultur in Berührung kamen, einen ganz ausgesprochenen Monotheismus besitzen, der den Eindruck vollkommener Ursprünglichkeit macht und so sehr in das Denken und Handeln dieser einfachen Menschen eingebettet ist, daß er schon aus diesem Grunde unmöglich aus fremder Kultur übernommen sein kann.



Diese Völkerstämme fassen den einen Gott als Schöpfer aller Dinge auf, in einem ganz persönlichen Sinne; sie nennen ihn nämlich Vater, sich selbst nennen sie seine Kinder. Dieser Vater wird gefürchtet, weil er die Verfehlungen der Menschen straft, er gilt aber auch als Belohner der Guten. Der Eingottglaube hat also ethische Qualitäten. Besonders fürchtet man Gottes Strafe im Gewitter. Man sucht den erzürnten Himmelsvater zu versöhnen und günstig zu stimmen, indem man Gebete an ihn richtet und ihm kleine Opfer bringt. Bei diesen Opfern handelt es sich in erster Linie um Primitiaalopfer von den Erträgen der Jagd- und Sammelwirtschaft. Der Ausdruck „Vater“ betont übrigens das Geschlecht nicht so stark, daß man dem Vatergott etwa eine Frau beigesellte.

Andere religiöse Phänomene, wie Verehrung der Ahnen, Totemismus, kommen zwar auch bei diesen primitiven Völkern vor, sind aber so wenig entwickelt und so wenig organisch der ganzen Kultur eingebaut, daß sie wahrscheinlich fremder Herkunft sind und letzten Endes aus Berührung mit andern Kulturen stammen. Auch die Magie, die Zauberei, ist verhältnismäßig wenig entwickelt, obwohl sie eine Erscheinung ist, die sonst wohl in jedem Kulturkreise verbreitet ist.

Wie ergeht es nun dem religiösen Gedanken und dem Monotheismus in den kulturhistorisch späteren Kulturen, die wir kennen gelernt haben? Betrachten wir zunächst die mutterrechtlichen Pflanz-Kulturen. Hier finden wir ein vollkommen anderes religiöses Bild als in den Jagd-Sammel-Kulturen. Der Glaube an den einen Gott und Schöpfer ist zwar noch vorhanden, aber er beherrscht keineswegs mehr das religiöse Denken und Leben, tritt im Gegenteil vollkommen zurück gegenüber andern Gegebenheiten, die sich hier beherrschend in den Vordergrund geschoben haben. Und das sind in der Hauptsache vier: Der Manismus, der Manaismus, der Animismus und der Fetischismus.

Zunächst also der Manismus. Die Pflanz-Kulturen zeichnen sich durch eine starke Bodenständigkeit aus. Diese Bodenständigkeit bewirkt ein Erstarken der Familienbande und der Tradition innerhalb der Sippe. Dadurch werden auch die Bande, welche die Lebenden an die Toten hatten, fester. Es gibt keine Kultur, in der man in keiner Form an ein Fortleben nach dem Tode glaubte. Aber gerade in den mutterrechtlichen Pflanz-Kulturen fühlt man sich am stärksten verbunden mit den verstorbenen Familien- und Stammesmitgliedern. So äußert sich das religiöse Denken und Empfinden in diesen Kulturen am vordringlichsten in einem reich ausgebildeten Totenritual. Und zwar kämpfen dabei um die Vorherrschaft Furcht vor dem Toten und verehrende Liebe zu ihm. Einerseits will man die geistigen Kräfte des Verstorbenen dem Stamme erhalten, andererseits will man verhüten, daß er seinen Nachkommen Schaden zufüge, wenn er sich etwa vernachlässigt fühlt oder mit einem Zorne aus dem Leben geschieden ist. Darum wird bei vielen Völkern der Tote vor dem Begräbnis gebunden in der Absicht, ihn am Wiederkommen zu hindern, die Hütte, die er zu Lebzeiten bewohnte, wird verbrannt, sein Eigentum vernichtet, sein Name darf nicht mehr genannt werden. Wenn sich der Geist eines Verstorbenen unangenehm bemerkbar macht durch Unglück, das nach dem Todesfalle über die Familie kommt, so werden die Gebeine des Toten häufig verbrannt, um dadurch seinen Geist zu vernichten; oder der Zauberer fängt den gefährlichen Geist in einem Gefäße mit List ein und vernichtet ihn in Feuer oder Wasser. Bei andern Völkern dagegen wird der Tote in seiner Hütte begraben, und diese wird weiter von seinen Nachkommen bewohnt. Man errichtet für den Geist des Verstorbenen auch unmittelbar bei den Wohnhütten eine eigene Miniaturhütte. Dorthin bringt man ihm täglich Nahrung und Trank. Es werden dem Toten zu Ehren Opfer dargebracht und Tänze veranstaltet; besonders das Jahrgedächtnis seines Todes wird feierlich begangen. Vielfach ist man auch der Ansicht, daß der Verstorbene kurz nach seinem Tode in einem neugeborenen Kinde seiner Sippe wieder inkarniert werde. Dieses Kind erhält den Namen des Verstorbenen.

Die Wirtschaft steht in den Pflanzer-Kulturen vollkommen unter dem Einfluß der Totenverehrung. Aussaat und Ernte sind mit religiösen Zeremonien verbunden, die den Zweck haben, den Segen der Ahnen auf Feld und Flur herabzuflehen. Mit ihrer Hilfe sucht man auch bei langer Trockenheit durch zauberische Praktiken Regen zu erzeugen. Unterlassung all dieser Vegetationsriten würde den Zorn der Toten erregen und Mißernten herbeiführen.

Die Verstorbenen überwachen vor allem die getreue Einhaltung der Stammetraditionen und besonders der im Stamme geltenden Moral. Man glaubt, daß ihr Zorn und ihre Strafe die unausbleibliche Folge sein würden, wenn ein Übertreter der geltenden Sitte nicht nach Stammesbrauch gestraft würde. So liegt im Totenkult die stärkste moralische Sanktion, und man kann sich vorstellen, zu welcher Demoralisation es kommen muß, wenn hier der angestammte Glaube zerstört wird, ohne daß eine bessere Sanktion an die Stelle der alten tritt. Um das Andenken der Verstorbenen und dessen sittigenden Einfluß lebendig zu erhalten, werden Maskentänze veranstaltet, bei denen die Maskentänzer in der Rolle der Ahnen auftreten. Auch bei uns lebt ja noch genug von diesen Dingen in Resten weiter.

Nicht wenig verbreitet ist in Pflanzer-Kulturen die eigenartige Sitte, die Leichen nach einiger Zeit, meist beim ersten Jahrgedächtnis, auszugraben, die Gebeine zu reinigen und sie von neuem, vielfach in einem Tontopfe, beizusetzen. Der Schädel wird bei dieser Gelegenheit meist weggenommen und im Hause oder bei dem Hause, manchmal in einem kunstvoll geschnitzten Schädelreliquiar, aufbewahrt. Der Schädel gilt dann gleichsam als das Gefäß, das die geistige Kraft des Toten enthält. Er wird deshalb mit religiösen Zeremonien und Spenden verehrt. Es kommt auch vor, daß die Überlebenden den Verstorbenen aufessen, um sich dadurch seine geistige Kraft einzuverleiben und zu erhalten.

Hier tritt nun der Manismus in Verbindung mit einer anderen geistigen Vorstellung, die wir Manaismus nennen. Es ist der Glaube an eine unsichtbare geistige Kraft. Diese hat zunächst in den Menschen, dann aber auch in Pflanzen, Tieren und andern Dingen ihren Sitz. Diese Kraft nennt die Völkerkunde das Mana. Es wird zunächst vollkommen unpersönlich aufgefaßt, nur als eine Kraft, nicht als ein Geist.

Mit dem Managlauben steht im Zusammenhang der Animismus, der ebenfalls eines der religiösen Phänomene innerhalb der Pflanzer-Kulturen darstellt. Es ist der Glaube, daß alle Dinge beseelt seien. Dieser Glaube stützt sich allerdings nicht nur auf die Manaidee, er hat auch enge Beziehungen zum Totenkult, namentlich, wenn es sich um die Beseelung von Bäumen, Felsen, Steinen und Quellen handelt. Diese gelten nämlich in bevorzugter Weise als Sitz der Totengeister. In unsern Märchen finden sich ja noch genug Überbleibsel von diesen Dingen, und auch unser Maibaum und Christbaum dürften Relikte ursprünglicher Baumverehrung sein. Der Totenkult führt in Verbindung mit dem Manaismus weiter zur Vorstellung von Naturgeistern. Es sind das meistens Dämonen und Spukgeister, die in der Natur ihr Unwesen treiben und die Menschen mit Furcht und Entsetzen erfüllen. Es kann sich aber auch um gute, um Schutzgeister, handeln, die man sich dann nach Art der christlichen Schutzengel vorstellt.

Das Mana macht sich der Mensch nun nicht nur dienstbar auf dem Wege über seine Verstorbenen, sondern auch dadurch, daß er es lokalisiert, gleichsam einfängt und konserviert in irgend einem Gegenstande, der nun mit Mana geladen ist und dessen er sich beliebig zur Aktivierung dieser geistigen Kraft bedienen kann. Einen solchen Gegenstand nennt man einen Fetisch. Der Fetischismus tritt erst in den späten Stadien der Pflanzer-Kulturen auf. In diesen fortgeschrittenen Stadien ist dann auch der Manismus zu einem ausgebildeten Ahnenkult geworden. Besonders der Urahn des Stammes genießt göttliche

Verehrung, ja, er tritt vollkommen an Stelle des Schöpfergottes und nimmt dessen Züge mehr oder weniger an. Vielfach handelt es sich dabei, entsprechend dem Mutterrecht, um eine weibliche Gottheit, die Vorläuferin der alma mater archaischer Hochkulturen, die dann mit der alles spendenden Erde in Verbindung gebracht wird. Der Schädelkult hat sich inzwischen weiterentwickelt zur Schädeljagd. Man bewahrt nicht nur die Schädel der eigenen Verstorbenen auf, sondern sucht auf jede Art und Weise Schädel zu erbeuten und scheut dabei vor keinem noch so feigen Totschlag zurück, um die Manakraft ihrer ursprünglichen Träger dem Stamme zuzuführen. Schließlich führt der Brauch, die Toten zu verzehren, zu einem schrankenlosen Kannibalismus, den jede religiöse Grundlage verliert.

Ein Gestirn steht in den mutterrechtlichen Kulturen im Vordergrund des religiösen Interesses; es ist der Mond mit seinen wechselnden Phasen, dem Hell- und Dunkelmond, um den sich vielerlei Mythen bei den betreffenden Völkern ranken. Mond und weibliche Physis stehen ja in Wechselbeziehung.

In späten mutterrechtlichen Kulturen führt die göttliche Verehrung des Stammesahnen noch zu einer weiteren eigenartigen religiösen Erscheinung. Der Nachfolger dieses Ahnen, der König oder Häuptling des Stammes, in dem man den Geist des Urahnen weiterlebend denkt, wird schon zu Lebzeiten als eine Inkarnation Gottes angesehen. Er genießt göttliche Verehrung und man nimmt eine sympathetische Beziehung zwischen seinem Wohlbefinden und dem Gedeihen des Stammes an. Darum darf er nicht krank und alt werden und wird im Falle von Krankheit oder Altersschwäche rituell getötet.

Die religiösen Erscheinungen innerhalb der Kulturen um das Tier zeigen ein von den Pflanze-Kulturen vollkommen abweichendes Bild.

Betrachten wir zunächst die Jäger-Kulturen. Von einer Verehrung der Toten ist hier keine Rede. Wenigstens in ursprünglichen Verhältnissen läßt man die Leichen einfach liegen und überläßt sie den Tieren. Die ganze geistige Kultur ist hier beherrscht von dem, was wir Totemismus nennen. Was der Totemismus eigentlich ursprünglich bedeutet, ist sehr schwer zu sagen; wie er entstanden ist, wird wohl immer ein Geheimnis bleiben. Jedenfalls ist er kein rein religiöses Phänomen des geistigen Lebens, er äußert sich vielmehr auf den verschiedensten Lebensgebieten. Vor allen Dingen greift er ganz tief in die soziologischen Verhältnisse ein, aber auch auf wirtschaftlichem Gebiete spielt er eine nicht unbedeutende Rolle. So hat man seine religiöse Bedeutung schon vielfach angezweifelt. Diese läßt sich aber nicht abstreiten. Totemismus ist eigentlich im eminenten Sinne das, was wir Weltanschauung nennen.

Finden wir schon in den Pflanze-Kulturen einen sehr starken Zusammenhalt der soziologischen Gruppe, und zwar unter dem Einfluß des Totenkultes, so ist bei den totemistischen Kulturen dieser Zusammenhalt womöglich noch stärker, und zwar hier unter dem Einfluß des Phänomens „Totemismus“. Ursprünglich scheint der Totemismus darin zu bestehen, daß eine Gruppe von Menschen, die man Clan nennt, sich in einer Symbiose fühlt mit einer Gruppe von Wesen anderer Art. Meist handelt es sich dabei um Tiere, aber auch Pflanzen, Himmelskörper und andere Dinge kommen dabei in Betracht. Das Tier, die Pflanze, der Himmelskörper sind dann das sog. Totem. Die menschliche Gruppe weiß sich mit dem Totem verwandt, vielfach blutsverwandt in der Art, daß man glaubt, direkt von dem Totem abstammen. Alle Glieder der Gruppe gelten darum, auch wenn das tatsächlich nicht der Fall ist, als untereinander blutsverwandt und müssen strengste Exogamie befolgen, d. h. sie dürfen nur außerhalb der Gruppe heiraten. Sexuelle Beziehungen irgendwelcher Art zwischen ihnen gelten als Blutschande und werden grausam gestraft. Die Verbindung des Clans mit seinem Totem ist eine sympathetische, d. h. gedeiht das Totem, so gedeiht auch der Clan, geht es dem Totem schlecht, so geht es auch dem Clan schlecht.

Darum, und weil das Totem verwandt ist, darf es von den Mitgliedern der Totemgruppe nicht getötet, gegessen oder sonstwie geschädigt werden. Ist das Totem ein wildes Tier, so ist man überzeugt, daß es auch seinerseits den Mitgliedern seiner Totemgruppe nichts zuleide tue. Verbreitet ist auch der Glaube, daß die Clangenossen nach ihrem Tode in das Totem übergehen. Hier tritt also der Totemismus in Beziehung zu dem Glauben über das Fortleben nach dem Tode. Und so geht der Totemismus bei Kulturmischung sehr leicht eine Verbindung mit dem Totenkult mütterrechtlicher Kulturen ein. Solche Mischungen zwischen totemistischer und mütterrechtlicher Kultur sind sehr häufig. Schließlich, wie in den mütterrechtlichen Kulturen der Ahn göttlich verehrt wird, so machen es die Totemisten auch mit ihrem Totem.

Die in der ganzen Welt vielfach verbreitete, oft mit allerhand obszönen Kulte verbundene Verehrung des Phallus als eines Symbols der Fruchtbarkeit von Mensch und Tier scheint totemistischer Kultur ihren Ursprung zu verdanken. Die phallischen Riten dienen dazu, auf magische Art die Vermehrung von Mensch und Tier und in Mischkulturen auch der Pflanzen zu fördern. Auch sonstige magische Praktiken und Zaubereien sind in totemistischen Kulturen zu ihrer höchsten Entwicklung gekommen. Mit dem ganzen alltäglichen Leben, namentlich mit dem Wichtigsten, der Jagd, sind allerlei eigenartige zauberische Riten verbunden, die überall den Erfolg herbeiführen sollen. Der Zauberer des Stammes ist zugleich der Stammeshäuptling. Durch dieses Überwuchern der Zauberei werden naturgemäß Gebet und Opfer immer mehr verdrängt.

In den Mythen der Totemisten spielt nicht der Mond, sondern die Sonne die beherrschende Rolle.

Der zweite Kulturkreis um das Tier, der Viehzüchterkreis, zeigt von allen fortgeschritteneren Kulturen das einfachste religiöse Bild. Allerdings muß gleich bemerkt werden, daß wir die Religion dieses Kulturkreises noch wenig klar sehen, wie überhaupt der ganze Kulturkreis noch nicht deutlich umrissen ist. Wie in den ältesten Primitivkulturen glaubt man zunächst an einen einzigen Gott, dem man auch hier Opfer, und zwar Tieropfer, darbringt. Stellt man sich aber in den Jagd-Sammelkulturen Gott unter dem Bilde des Vaters vor, so tritt er in den Hirtenkulturen, entsprechend der höheren Stammesorganisation, mehr als der Herrscher und König auf. Als Wohnsitz Gottes gilt der Himmel. Dort thront er und scheint sich nicht allzu viel um die Angelegenheiten der Menschen zu kümmern.

Es herrscht nun bei den Viehzüchtern anscheinend die Tendenz, den einen Gott in zwei Erscheinungsformen zu sehen oder aufzuspalten, als einen guten und einen bösen Gott, woraus sich dann leicht die Auffassung von zwei Göttern entwickelt. Bei Mischung mit mütterrechtlichen Kulturen werden daraus leicht drei Götter in einer Art Trinität. Die Einheit Gottes wird dann später aufgespalten durch die Ansicht, daß Gott Kinder habe. Diese Kinder Gottes werden bei Kulturmischung mit manistischen Auffassungen zu Göttern, die neben dem ursprünglichen einen Gott, meist ihm untergeordnet, aufscheinen. Hier liegt wohl die Quelle des eigentlichen Polytheismus. Mit ihm kommen wir auf ein Gebiet, auf dem wir es nicht mehr mit Natur-, sondern bereits mit Kulturvölkern zu tun haben.

So haben wir nun in großen Zügen gesehen, welches Schicksal der Gottesglaube in der Menschheit hatte. Durch die Betrachtung der Natur mußte der Mensch naturnotwendig zum Gottesglauben kommen. Aber es muß am Anfang der Menschheitsgeschichte auch eine direkte Offenbarung Gottes gestanden sein. Durch sie wurde dem Menschen vor allen Dingen mitgeteilt, daß es nur einen Gott gebe, daß dieser der Schöpfer sei, persönlich, ungeschlechtlich, der Vater der Menschen. Wir sahen nun, wie dieser Gottesglaube der Offenbarung in der Folgezeit immer mehr an Eindruck auf die Psyche des Menschen verlor, er ward



verdunkelt und abgeschwächt durch die Verehrung, die der Mensch seinen Vorfahren erwies. In den mutterrechtlichen Kulturen ist es die Verehrung der menschlichen Vorfahren, besonders des Uralmen des Stammes, in den totemistischen Kulturen ist es die Verehrung angenommener tierischer oder sonstiger Vorfahren. Auf diese Gestalten übertrug sich der Dienst, der ursprünglich dem Hochgott allein erwiesen wurde. Dabei beobachten wir, wie die Verehrung der Vorfahren tatsächlich einen viel stärkeren Einfluß auf das religiöse Ritual und die religiöse Durchdringung des ganzen Lebens ausübt, als der Glaube an den einen Gott. Gerade mutterrechtliche Kulturen mit ihrem einseitigen Totenkult sind die Kulturen, in denen tatsächlich das ganze Leben Religion ist.

Bei genauerer Erforschung der einschlägigen Tatsachen findet der Forscher aber auch, wie tief der Glaube an den einen Gott der menschlichen Natur eingepflanzt ist. Immer wieder drängt sich bei allen Verirrungen des menschlichen Geistes die Tendenz mächtig durch, zu dem einen Gott zurückzukehren. So können wir feststellen, wie in mutterrechtlichen Kulturen die Verstorbenen und wie in totemistischen Kulturen die Totems sich zusammenballen und schließlich vage als eine kollektive Einheit im Sinne eines göttlichen Wesens aufgefaßt werden. Auch die geistige Kraft, das Mana, nimmt immer wieder persönliche, göttliche Züge an. Und zwar ist dieser wichtige Prozeß keineswegs vereinzelt.

Aber klar und deutlich hat erst Christus den Gottesglauben wieder vor die Augen der Menschen hingestellt. Die Offenbarung Gottes, die uns in Ihm zuteil geworden ist, ist nach all den Irrungen, in die der so ehrlich und aufrichtig, aber so schwach suchende Menschengestalt geraten ist, eine direkte Auffrischung und zugleich Fortsetzung und Vollendung der Uroffenbarung vom persönlichen Vatergott. Diese Offenbarung in Christus gipfelt ja in dem, was er in seinem hohepriesterlichen Gebete sagt: „Vater, ich habe Dich verherrlicht auf Erden . . . ich habe Deinen Namen kundgetan den Menschen, die Du mir aus der Welt gegeben hast“ (Jo. 17, 4; 6).

Das ist also das Kernstück der Offenbarung des Christentums. Das muß also auch das Kernstück der Predigt des Christentums sein. Wir beobachten nun immer wieder, wie sich der Prozeß, den wir im Laufe der Kulturgeschichte tätig gefunden haben, wiederholen möchte, wie das Volk immer wieder hinneigt und mehr angezogen wird durch religiöse Dinge, die nicht der Offenbarung Gottes, sondern menschlichem Grübeln und Fabulieren ihren Ursprung verdanken. Dadurch macht sich dann immer wieder die Tendenz geltend, das Kernstück aus dem Zentrum hinauszudrängen, den Vatergott in den Schatten zu stellen. Ich brauche das nicht im einzelnen auszuführen. Ich erinnere nur an Auswüchse in der Toten- und Heiligenverehrung. Wenn man einmal auf diese Dinge achtet, wird man sehr oft nicht nur Ähnlichkeiten, sondern vollkommene Übereinstimmungen feststellen mit Dingen aus mutterrechtlichen und totemistischen Kulturen. Es ist eigenartig, wie diese Dinge immer wieder an die Oberfläche drängen und nie ganz absterben. Solche Erscheinungen wird man natürlich in gewissen Grenzen wohlwollend dulden können, wie es auch die Kirche tut. Nur ist es die Aufgabe gerade des Seelsorgers, die göttliche Offenbarung vom Vatergott bewußt immer wieder in den Vordergrund zu rücken. Er muß das Ideal anstreben, daß dieser Gottesgedanke so das ganze Leben zur Religion forme, wie das in mutterrechtlichen Kulturen die Totenverehrung tatsächlich fertig gebracht hat. Für uns gilt es zu beweisen, daß mit der christlichen Offenbarung die Stunde gekommen ist, in der die wahren Anbeter den Vater anbeten in Geist und Wahrheit. Denn solche Anbeter sucht der Vater. Gott ist Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn anbeten in Geist und Wahrheit. (Vgl. Jo. 9, 23; 24.)

# Übersichten und Berichte

## Um das „Pfarrprinzip“

Nicht selten wird heute vor einer Überbetonung der Pfarrei gewarnt. Das „Gemeindeprinzip“, so heißt es z. B. in einem Gutachten aus jüngster Zeit, sei beheimatet im Protestantismus, der in der Gemeinde die alleinige Trägerin der Seelsorge und die autoritative Auftraggeberin des Predigers sehe. Vor allem Calvin habe die Gemeinde zum Grundstein seiner Kirchenverfassung gemacht. Demgegenüber könne die katholische Dogmatik nur negativ feststellen, daß sich die Kirche nicht aus Pfarreien aufbaue. Die Pfarrei sei ausschließlich Gegenstand der Kanonistik, nämlich ein räumlich abgegrenzter Teil des Bistums. Von Pfarrgemeinde und Pfarrfamilie könne nur insoweit die Rede sein, „als die tatsächliche Gemeinschaft des Gottesdienstes und Sakramentenempfangs die Seelsorgebefehlenden des gleichen Priesters und Besucher des gleichen Gotteshauses gesinnungs- und stimmungsmäßig zusammenführe“; nicht die Gesamtheit der Pfarreingesessenen, sondern diese „gesinnungs- und stimmungsmäßig verbundene Auslese von Pfarreingesessenen“ sei Pfarrgemeinde oder Pfarrfamilie.

Der „Osservatore Romano“, den man gewiß nicht calvinischer Neigungen bezichtigen kann, schlug vor einigen Jahren (19. 6. 1937) ganz andere Töne an: „Die Pfarrei ist der irdische Sitz des Vaters, der im Himmel ist; sie ist ein Bild der Mütterlichkeit der Kirche, Quelle übernatürlichen Lebens für ihre Söhne, Leuchtturm, sicherer Port für die Leiden, Freuden, Hoffnungen, so viele ihrer auf den Straßen dieser Zeitlichkeit zur Ewigkeit pilgern . . . Keine Einrichtung religiöser Betätigung oder Festigung kann sie jemals ersetzen.“

Man mag diesen panegyrischen Sätzen keine besondere Bedeutung belegen; immerhin enthalten sie den richtigen Hinweis, daß die Pfarrei eben nicht „ausschließlich Gegenstand der Kanonistik“ ist. In den letzten vierzig Jahren ist die Erstarkung und Verlebendigung der Pfarrei durchaus nicht vom Kirchenrecht bestimmt worden, sondern von religiösen Innenkräften, die liturgisch und dogmatisch zu einem neuen und doch uralten Erleben der Pfarrei führten. Das Christentum kennt seit apostolischer Zeit die religiöse Gemeinschaft, die Gemeinde. In den frühen christlichen Jahrhunderten besaß fast jede Civitas, also fast jede größere Christengemeinde, ihren Bischof, der ihr Liturge und Seelsorger war. Als die Bistümer umfangreicher wurden und als auch die Dörfer den Glauben annahmen, mußte der Bischof seine Diözese aufgliedern und einen großen Teil seiner liturgischen und seelsorgerlichen Aufgaben durch seine Priester vollziehen lassen. Es entstanden — in allmählicher und durchaus nicht einfacher Entwicklung — die Pfarreien.

Mithin ist eine richtige Sicht der Pfarrei nur vom Bistum aus möglich. Auch heute noch ist der Bischof der erste Seelsorger einer jeden Pfarrei. Würde jemand das „Pfarrprinzip“ als Vorwand benutzen, um die Pfarrei von der Diözesankirche abzukapseln, so wäre ein solcher „Paroecialismus“ ohne Zweifel falsch und verderblich. Mit Recht schrieb P. W. Wiesen vor einiger Zeit: „Es ist immer eine Zerfallerscheinung, wenn gegenüber den Kundgebungen kirchlicher Oberen zu den Fragen der praktischen Seelsorge eine Haltung eingenommen wird, die weder seelsorgerlich von Nutzen ist, noch auch echtem kirchlichem Geist entspricht. Es ist fast widersinnig, annehmen zu wollen, so bedeutsame, in das Übernatürliche hineinragende Aufgaben, wie die Seelsorge sie darstellt, erfüllen zu können, ohne hineingestellt zu sein in die lebendige, innige Verbundenheit mit denen, die zuletzt die Verantwortung vor Gott tragen. Es ist seelsorgerlich und religiös besser und wertvoller, eine an sich weniger gut erscheinende

<sup>1</sup> Zit.: C. Noppel, Die neue Pfarrei. Freiburg i. Br. 1939, S. 5 f.

Arbeitsmethode durchzuführen auf Grund der kirchlichen Bestimmung, als eine besser erscheinende, die jedoch mit dem positiven Willen der kirchlichen Oberen in Widerspruch steht<sup>2</sup>."

Die Sicht der Pfarrei vom Bistum aus lehrt andererseits, daß die Pfarrei nicht lediglich ein „räumlich abgegrenzter Gebietsteil der Diözese“ ist, sondern eine „Seelsorge-Einheit“. Wie der Bischof, so ist auch der Pfarrer Liturge und Seelsorger. Der Pfarrer hat sein „bestimmtes Volk“ (CJC 216), „seine Schäflein“ (CJC 467). Er feiert mit seinen Gläubigen den Gottesdienst, spendet ihnen die Sakramente und verkündet ihnen das Wort Gottes. Wie ein Vater soll er sich der Seinen annehmen, unter ihnen wohnen, sie persönlich kennen, den Armen, Gedrückten und Kranken seine besondere Liebe schenken und darüber wachen, daß der Wolf nicht in die Herde einbricht (CJC 467, 468, 469, 1327, 1330, 1344, 462, 1216, 1230). Diese wenigen dem Kirchenrecht entnommenen Hinweise, die man um ein Vielfaches erweitern könnte (z. B. aus dem *Rituale Romanum* und aus den Enzykliken der Päpste), zeigen schon, daß eine echte Pfarrei „Pfarrfamilie“ sein soll. Das Kirchenrecht wünscht ausdrücklich, daß die Gläubigen in ihrer Pfarrkirche den Gottesdienst mitfeiern und das Wort Gottes hören (CJC 467). Das ist nicht Ausnahme, sondern Regel. Zur Pfarrfamilie gehören also alle Pfarrkinder, nicht nur jene, die sich „stimmungsmäßig“ vom Pfarrer angezogen fühlen. Wenn die Kirche die Sakramentspendung weitgehend vom Pfarrzwang gelöst hat, so geschah das nicht, um die Pfarrgemeinde auszuhöhlen, sondern aus Ehrfurcht vor dem christlichen Gewissen. Der Pfarrer wird hier seinen Gläubigen volle Freiheit lassen. Man wird deshalb Bedenken vorbringen müssen, wenn man etwa bei P. Mauritius Schurr liest: „Erst wer nach dem Maße seines Einflusses und seiner Verantwortung, vor allem aber nach dem Maße seiner sakramentalen Eingliederung in Christus diese übernatürliche Wirklichkeit der Pfarrfamilie bewußt erlebt hat und erlebt, ist ein lebendiges, seine Funktionen voll erfüllendes Glied am Leibe Christi<sup>3</sup>.“ Das geht zu weit. Es kann jemand durchaus ein guter Christ sein, auch wenn er sich aus gewissen Gründen am religiösen Leben seiner Pfarrei nicht beteiligt, sondern etwa in einer fremden Pfarrkirche oder in einer Klosterkirche seine religiösen Pflichten erfüllt. Freilich muß das Ausnahme bleiben. Jene Zustände des späten Mittelalters, da in einer Kleinstadt ein Dutzend Ordens- und Bruderschaftskirchen „Sympathiegrüppchen“ um sich sammelten und ein ordentliches Pfarrleben unmöglich machten, sind wahrhaftig kein Segen für unsere Kirche gewesen. P. Constantin Noppel hat darauf hingewiesen, daß auch im 19. und 20. Jahrhundert die Abwanderung der Massen zur Unkirchlichkeit sich dort am geringsten auswirken konnte, „wo wie in Westdeutschland tatsächlich noch lebendiges Pfarrleben vorhanden ist“<sup>4</sup>. Und sind in der jüngsten Vergangenheit „die propagandistischen und zersetzenden Künste und Methoden der NSDAP“ nicht gerade an gesunden und lebendigen Pfarreien fast völlig wirkungslos abgeprallt? „Es gab in Deutschland in dieser Zeit schwersten Kampfes keine stärkeren sozialen Einheiten als die, welche Priester und Volk (Pfarrei), Bischöfe und Diözese bildeten<sup>5</sup>.“

Es ist kein Geheimnis, daß in den letzten Jahrzehnten vielerorts eine Unzahl von Vereinen lose nebeneinander, zuweilen sogar gegeneinander stand und deshalb eher hemmend als fördernd auf das Pfarrleben gewirkt hat. Auch hier wird eine gesunde Besinnung auf die Pfarrei nur Segen bringen. Der Pfarrer wird also

<sup>2</sup> Zur Seelsorge von heute. Bericht über Fragen und Aufgaben kirchlicher Seelsorge. Freiburg i. Br. 1945, S. 21 f.

<sup>3</sup> Die übernatürliche Wirklichkeit der Pfarrei. In: *Benediktinische Monatschrift*, 1937, S. 90 f.

<sup>4</sup> a. a. O. S. 41.

<sup>5</sup> So schreibt P. W. Wiesen in den „Mitteilungen der Freien Vereinigung für Seelsorgehilfe“, Freiburg i. Br. Mai 1946, S. 5.

die Vereine keineswegs völlig abschaffen, sondern sie stärker in die Einheit der Pfarrei eingliedern. So wird verhütet, daß die Vereine und Gruppen, wie es früher nicht selten geschehen ist, die naturgegebenen Lebensstände fast völlig in den Hintergrund drängen und praktisch ausschalten.

Nun darf freilich das Pfarrprinzip nicht dazu verleiten, alle Formen überpfarrlicher Seelsorge abzulehnen. Auch Dekanat und Bistum sind Seelsorge-Einheiten. Man denke etwa an die seelsorgerlichen Bedürfnisse gewisser Gruppen und Berufe oder an die Jungführerbildung. Auch hier wird die Sicht der Pfarrei vom Bistum her die richtigen Wege weisen.

Dazu kommt, daß die Seelsorge sich grundsätzlich nicht auf den sakralen Raum der Pfarrkirche und Pfarrfamilie beschränken darf. In den Städten und Industriegebieten arbeitet ein großer Teil der Angehörigen verschiedener Pfarreien gemeinsam in den Fabriken, Gruben, Geschäften und sonstigen größeren oder kleineren Betrieben. Diese Arbeitsstätten üben erfahrungsgemäß in sehr vielen Fällen einen tieferen geistigen, sozialen, sittlichen und religiösen Einfluß auf die Menschen aus als Familie oder Pfarrei. Muß es nicht eine unserer dringendsten Aufgaben sein, diesen weithin entchristlichten „Werktag“ der Menschen wieder zu heiligen? Gewiß, es werden in diesen Arbeitsstätten tatkräftige Christen aus den verschiedensten Pfarreien zu finden sein. Auf sich allein gestellt ist jeder von ihnen mehr oder weniger isoliert und einsam. Man müßte deshalb diese aktiven Katholiken, etwa die in den Jugendgruppen der einzelnen Pfarreien erfaßten jungen Christen einer Lehrwerkstätte, regelmäßig auch überpfarrlich zusammenfassen. So könnte man ihnen die Eigenart des „Lebensbereiches“ ihrer Werkstätte (ihren Geist, ihre Gefahren) erschließen, das Ziel der Verchristlichung dieses Milieus vor ihnen aufleuchten lassen und den apostolischen Geist in ihren Herzen wecken. Die jungen Katholiken in den Industriezentren Frankreichs und Belgiens haben diese Aufgaben längst erkannt.

Dr. Joseph Höffner

## Unsere Landjugend in seelsorglicher Wertung und Wartung

### Ein Bericht aus dem ehemaligen Grenz-Frontgebiet im Westen

In unserer Landjugend können wir drei Gruppen unterscheiden: Erstens unsere Heimkehrer aus Krieg und Gefangenschaft; zweitens unsere Mädchen über achtzehn Jahren; drittens die halbwüchsigen Jungen und Mädchen unter achtzehn Jahren.

Daß unsere männliche Jugend, die ja für alles Stürmische leicht zu begeistern ist, zu einem nicht geringen Teile von der Dynamik des erledigten Systems sich hat mitreißen und von den Lockungen, Versprechungen und glänzenden Aussichten sich hat betören lassen, ist wohl nicht zu leugnen. Hat nicht ein jeder von uns manchesmal den Kopf nachdenklich schütteln müssen über hanebüchene Siegesreden jugendlicher Urlauber? Und dann kam für diese Jugend plötzlich die grauenvolle Enttäuschung unabwendbarer Niederlage. Umsonst alle Opfer! Von Lügnern und Betrügnern jahrelang am Narrenseil geführt! Körperlich zermürbt und seelisch gebrochen ging diese Jugend in die Kriegsgefangenschaft. Ein Landser meiner Pfarrei schrieb in sein Tagebuch: „Jener Kreuzweg ist wie mit glühendem Eisen in mein Innerstes eingebrannt: Elendsgestalten, in Lumpen gehüllt, so zogen wir in die Gefangenenlager.“

In der langen Wartezeit der Gefangenschaft wurden viele von tiefer Sehnsucht nach Heim und Familie und einem neuen Leben in der Heimat gepackt. Ein Segen war es, daß so manche Priester und Theologen in den Lagern sich mit großer Aufopferung ihrer Kameraden angenommen, sie geistig, seelisch und auch körperlich, so gut es ging, betreut haben. So manches stille priesterliche Wirken und so



manche erhebende religiöse Feier in den Lagern hat viele junge Menschen zum Gott ihrer Jugend und zum Glück ihres Glaubens zurückgeführt.

Und dann kommt eines Tages der junge Soldat aus der Gefangenschaft in sein Heimatdorf im ehemaligen Frontgebiet zurück. Neue Enttäuschungen warten seiner. Vater, Mutter und Geschwister liegen vielleicht auf dem Friedhof oder unter den Trümmern der zerstörten Häuser. Die Brüder ruhen in fremder Erde. Die Braut geht vielleicht am Arme eines anderen; denn er — der Heimkehrer — ist ja Kriegskrüppel. Schleichhandel, Egoismus, Diebstahl, Denunziantentum, Postenjägerei mit allen nur möglichen unehrlichen Mitteln kennzeichnen die Situation seiner Heimat, für die er gekämpft und gelitten hat und für die so viele Kameraden gefallen sind. Müssen da nicht die guten Vorsätze und die Hoffnungen auf ein neues Leben erschüttert werden?

Und die gleichaltrigen Mädchen? Was hat nicht die Vergangenheit an seelischen Werten in unserer Mädchenwelt zerschlagen! Mit teuflischer Systematik suchte man in Kursen, Lagern und Schulungstagen das Schamgefühl und den Sinn für Zucht und Sitte zu untergraben. „Dem Führer ein Kind zu schenken“, wurde als höchste Mädchenehre gepriesen. In Wort und Sport, in Bild, Schrift und Mode suchte man das Empfinden für persönlichen Wert und jungfräuliche Bewahrung auszumerzen. Eigene und fremde Uniformen lockten. Versprechen gesicherter Zukunft für Mutter und Kind taten das Weitere. Glückliche das Mädchen, das eine gute Freundin, eine besonnene und fromme Mutter hatte! Glückliche das Mädchen, das als treue Kongregantin sich Anschluß an Gutgesinnte bewahrt hatte! Aber „Vae soli“! Zahlreiche leichtsinnige Bekanntschaften sind damals angeknüpft worden mit andersgläubigen, ungläubigen, verheirateten und geschiedenen Männern. Alimente werden heute vom Land und aufs Land bezahlt — von Ehemännern.

Dann kam der Zusammenbruch und der nüchterne Alltag des verlorenen Krieges begann. Werden jene Dorfmädchen den Heimkehrern Halt und Stütze sein können? Wie nach allen Kriegen, so überläßt sich auch heute die Jugend dem Vergnügungstaumel: Tanz und Kino, Spiel und Sport, Wein und Branntwein sollen die freudehungrige, betrogene Jugend über ihre Not hinwegtäuschen.

Und die halbwüchsigen Jungen und Mädchen? Sie sind, auch in den Dörfern, vielfach ohne väterliche Zucht, im HJ- und BDM-Rummel als Wildwuchs aufgewachsen, ohne regelmäßigen Schulbesuch, ohne gediegenes Wissen, frühreif und zu einem großen Teile ohne Zucht und Ordnung. Wenn unser Hochwürdigster Herr Erzbischof im vorigen Jahre in Koblenz zur Jugend über Demut und Dankbarkeit sprach, so sind das Tugenden, die bei diesen den Kinderschuhen und den Flegeljahren so nahe Stehenden, zu wünschen, aber vielfach nicht zu finden sind.

Und doch steckt in unserer heutigen Jugend viel tapferes Streben, viel ehrlicher, guter Wille, viel Bereitschaft, sich formen und bilden zu lassen. Nicht alle Generationen haben die Last einer so schweren und gefährvollen Jugend zu tragen gehabt. Auch heute, und auch auf dem Lande, ist die Not der Jugend drückend und schwer. Ich will nur auf die Wohnungsnot in unseren Frontdörfern hinweisen. In den zehn Gemeinden des Amtes Weiskirchen sind z. B. 274 Häuser mit rund 400 Wohnungen der Kriegszerstörung anheimgefallen. Fälle, in denen acht Personen in einem Raume leben, kochen, schlafen und sich aufhalten müssen, sind keine Seltenheit. Die enge Behausung treibt die Jugend auf die Straße. Sich selbst oder schlechten Kameraden überlassen ist diese bedauernswerte Jugend in steter Gefahr, auf schlimme Abwege zu geraten.

Klagen und Schimpfen über unsere „verlotterte Jugend“ ist sinn- und ergebnislos. Was bleibt uns Dorfseelsorgern zu tun? Ich will versuchen, auf einiges hinzuweisen.

Wer Jugendseelsorge will, muß Elternseelsorge üben. Laßt uns in religiöser Beziehung von unseren Familien Opfer fordern! Rufen wir unsere Familienväter und Jungmänner zur monatlichen Gemeinschaftskommunion! Mehr als einer hat diesen Vorsatz in Kriegsgefahr und Gefangenschaft gemacht. Erinnern wir sie an Manneswort und Männertreue! Suchen wir Beichtgelegenheit zu schaffen in gegenseitiger Aushilfe! Eine Reihe wird kommen, — und diese Reihe wird mit der Zeit größer werden. Wir können ferner versuchen, bei den wichtigsten Familienereignissen zum Sakramentenempfang anzuregen. Bei Beerdigungen ist das nicht allzu schwer. Bei Trauungen geht es auch, namentlich, wenn wir die heiratsfähigen Mädchen auf die Schönheit dieses Brauches öfters hinweisen. Bei Erstkommunion und Kommunionjubiläum muß die Familienkommunion eine Selbstverständlichkeit sein. Auch können wir die jungen Menschen einladen, am eigenen Namenstag — oder am Sonntag danach —, am Namenstag der Eltern, am Jahrestag der Hochzeit usw. zum Tisch des Herrn zu gehen. Die heranwachsenden Mädchen sollen diese Feiern familienhaft und schön gestalten.

Unsere Heimkehrer sind dankbar, wenn wir sie herzlich und froh begrüßen. Seien wir unserer so bitter getäuschten und enttäuschten Jugend gütige, verstehende und liebevolle Berater und Wegweiser im Bußsakrament und im Leben. Unsere Kriegsjugend ist übernervös; darum wollen wir Worte der Kritik nicht tragisch nehmen, sondern siebenzigmal siebenmal verzeihen.

Worte seelsorglichen Verständnisses und priesterlicher Besorgtheit an gefallene Mädchen finden meist ein bereites und dankbares Herz. Haben nicht bei diesen Tragödien des Lebens bisweilen Eltern und Erzieher ein gut Teil Mitschuld?

Unsere Jugend hat Gaben von Gott empfangen, und wir sollen diese Gaben in Aufgaben zu wandeln suchen. Weisen wir doch den Sangesfrohen den Weg zu unserem Kirchenchor, der nicht bloß fromme, sondern hin und wieder auch weltliche Weisen singt, der sich nicht scheut, saubere Liebeslieder einzüben, um den Gassenhauern die Straße zu versperren.

Üben und spielen wir mit unserer Pfarriugend das Laienspiel! Wir kommen dabei den jungen Menschen näher und beschäftigen sie in idealer Weise wochenlang mit ihrer „Rolle“. Ich halte es seit langen Jahren so, daß abwechselnd ernste und heitere Stücke über die „Bretter“ gehen. Vor mehr als zwanzig Jahren konnte ich — völlig unbemerkt — den Gesprächen einiger Speicherer Jungen im Alter von 16 bis 18 Jahren zuhören. Zahlreiche Zitate aus Theaterstücken, in denen sie selber nicht einmal immer mitgespielt hatten, wurden mehr oder weniger zutreffend in die Unterhaltung geworfen, aber kein einziges anstößiges Wort. Damals wurde mir die erzieherische Bedeutung des Laienspiels klar.

Wer auf diese Weise Tuchfühlung mit seiner Jugend hält, wird sie auch in der Christenlehre um sich haben. Durch freie, frohe und lehrreiche Gestaltung wird diese Stunde nicht nur der Jugend zur Freude, sondern auch für Eltern und Erwachsene anziehend werden.

Regelmäßig sollten sodann Ehevorbereitungskurse stattfinden, getrennt für Mädchen und Jungen. Für sehr bedeutsam halte ich die Exerzitien, etwa in der Form der halbgeschlossenen Exerzitien im Pfarrheim. Definitions- oder dekanatsweise ließe sich vieles einrichten und erreichen. Die Teilnehmer könnten daheim schlafen und sich für mittags das Notwendige mitbringen, was als warmes Eintopfgericht zubereitet werden könnte. Solche Exerzitien würden für die meisten zum beglückenden religiösen Erlebnis werden. Es wird auf diese Weise gelingen, auch in den Dörfern aktive, von apostolischem Geiste erfüllte junge Christen zu formen, die als Sauerteig unter ihren Kameraden wirken. Die großen Glaubensfeiern, so schön und notwendig sie sind, genügen allein nicht. Die entscheidende Arbeit muß im Kleinen, im Ringen um jede einzelne Seele geschehen, in der persönlichen Aussprache, im Beichtstuhl, in der Gruppe, in der Kongregation.

Pfarrer Peter Dingels, Konfeld

V 106 3453

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

## 56. JAHRGANG DES PASTOR BONUS

Biblische Seminar  
28. JULI 4  
Trier

### Inhalt

Das Geschichtsbild Matthias Joseph Scheebens / Dozent Dr. Wilhelm Bartz . . . . .	65
Der alttestamentliche Bann gegen heidnische Völker als moral- theologisches und offenbarungsgeschichtliches Problem / Professor Dr. Hubert Junker . . . . .	74
„Innerweltliche Askese“ — Christentum und Weltgestaltung / Professor Dr. Joseph Höffner . . . . .	96
Die geistige Gestalt des zeitgeschichtlichen Priestertums nach Georg Bernanos': „Tagebuch eines Landpfarrers“ / Dechant Johannes Thomas . . . . .	102
Die Lage unserer Großstadtjugend / Pfarrer Hans Steffens . . .	107
Die „Ostflüchtlinge“ — eine Belastungsprobe des westdeutschen Katholizismus / Flüchtlingsseelsorger Dr. Martin Drutschmann . .	115
Die altchristliche Bischofskirche Triers. Die Ausgrabungen auf dem Trierer Domfreihof 1943 / Dr. Theod. Kempf . . . . .	118
Übersichten und Berichte:	
Dekret des Heiligen Offiziums über die Ehezwicke / Dr. Joseph Höffner . . . . .	123
Die Römische Rota über das Ehehindernis der Impotenz / Dr. Joseph Höffner . . . . .	125
Besprechungen . . . . .	127

3./4. Heft

März/April 1947

PAULINUS-VERLAG - TRIER  
der Paulinus-Druckerei G. m. b. H. Trier

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ wird herausgegeben vom Professorenkollegium des Bischöflichen Priesterseminars in Trier. Schriftleiter: Theol.-Prof. Dr. Joseph Höfner, Trier, Windstraße 4.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 12 Heften. Preis: jährlich 15,— Mark zuzüglich Zustellgebühr; Einzelheft: 1,50 Mark.

Bestellungen und Anzeigen an den Paulinus-Verlag, Trier, Kutzbachstr. 15.

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier.

Erscheint mit Genehmigung der Militärregierung unter Nr. 267/PR/INF.



# Das Geschichtsbild Matthias Joseph Scheebens

Von Dozent Dr. Wilhelm Bartz, Karthaus

Die Frage nach dem Sinn der Geschichte bedrängt uns heute wie keine andere. War sie schon nach dem ersten Weltkrieg nachdrücklich gestellt — man denke an Oswald Spenglers Werk „Der Untergang des Abendlandes“ —, so ist sie gegenwärtig zur Schicksalsfrage schlechthin geworden. Es werden wenig Gespräche geführt, in die sie nicht irgendwie offen oder latent einbezogen ist, und das genannte Buch Spenglers wird zu einem Preis mit einer dreistelligen Zahl gehandelt. Das Volk, welches „das ärmste unter allen geworden“, ringt täglich mit dem Sinnproblem des Geschehens, aber auch die andern Nationen können an ihm nicht vorbei. Ein aus Enttäuschung und Ausweglosigkeit heraufgekommener Geschichtspessimismus droht die Deutschen seelisch zu verschlingen, und wo nur die Welt des Realen und der raum-zeitlichen Facta gesehen und zur Grundlage geschichtsphilosophischer Überlegungen, ganz gleich ob subtiler oder primitiver Art, gemacht werden, wo der Sinn für die Seinschicht des Idealen erstorben ist, oder das Auge für die Welt der Werte geblendet wurde, wo man nichts wissen will, oder nichts mehr wissen will von einer transzendenten Norm und Ordnung der Menschheitsentwicklung, hat der pessimistische Nihilismus alle Argumente für sich.

Hier wird die Aktualität der geschichtsphilosophischen Erwägungen M. J. Scheebens manifest. Daß der große Theologe sich mit den letzten Fragen der Geschichtsphilosophie auseinandergesetzt hat, bestätigt die Universalität seines Denkens, und der Grund dafür, daß sein Geschichtsbild bislang nicht zum Gegenstand der kritischen Betrachtung gemacht worden ist, mag wohl darin zu suchen sein, daß es sich in Scheebens „Periodischen Blättern zur wissenschaftlichen Besprechung der großen religiösen Fragen der Gegenwart“, 10. Bd. (1881), 1—19, unter der Überschrift „Gedanken über das christliche Auktoritätsprinzip und seine Bedeutung für unsere Zeit“ verbirgt.

Unsere Untersuchung teilt sich sachlich in zwei Abschnitte, von denen der erste die Auffassung Scheebens von der Geschichte in ihrem Sein und in unserer Sicht, der zweite ihre wertende Würdigung zu bieten hat.

## I. Die Anschauungen Scheebens über Geschichte und geschichtliches Erkennen

Eine Zeitbetrachtung führt Scheeben zu geschichtsphilosophischen Überlegungen, da er dafür hält, daß „die Gegenwart das Erzeugnis der Vergangenheit ist“. Darum hat es für den besinnlichen Menschen einen nicht geringen Reiz, den Ideen nachzuspüren, die das augenblickliche Geschehen tragen und in ihm zur Verwirklichung kommen. Wie durch die naturhaften so strebt der Geist des Menschen auch durch die geschichtlichen Vorgänge zur Wahrheit hindurch, die ihm erst Ruhe gewährt; denn für die Wahrheit ist er geschaffen.

Der Gewinn eines solchen Unternehmens ist ein dreifacher: Die Erkenntnis der Grundlagen der historischen Wirklichkeit; die Möglichkeit, diese Grundlagen auf ihre Wahrheit und ihre Berechtigung zu prüfen; die Beurteilung des Wertes, den diese Grundlagen für die Menschheit und deren letzte, gottgewollte Bestimmung haben.

Es ist nun weiter dem menschlichen Geist gegeben, die sich in den geschichtlichen Ereignissen verkörpernden und von ihnen abstrahierten Ideen zu vergleichen. Diese zweite Aufgabe ist noch schwieriger, aber auch lohnender als die erste. Sie hat als gelöst zu gelten, wenn erstens die einzelnen Ideen miteinander verglichen, zweitens ihre wechselseitigen mannigfachen und verschlungenen Beziehungen aufgewiesen und drittens ihre gemeinsamen Wurzeln freigelegt sind, wobei zu bemerken bleibt, daß nur der tiefer dringende Blick den einheitlichen

Ursprung erkennt, während der an der Oberfläche haftende keinerlei Ähnlichkeit oder gar nur ein Gegeneinander wahrnimmt, das eine verschiedenartige Herkunft vermuten läßt.

Damit ist der Weg des Historikers gezeichnet. Er ist steil, und zwar schon um deswillen, weil er ein derart umfangreiches und weitverzweigtes Tatsachenswissen voraussetzt. Aber er wird noch erheblich anstrengender und zugleich auch gefahrvoll durch zwei andere Erfordernisse, die selten einzeln und kaum je in gleichzeitiger und glücklicher Verbindung erfüllt sind. Das erste ist die „Muttergabe“ der „Divination“. Scheeben definiert sie als „jene Erscheinungsform menschlichen Scharfsinns oder Tiefsinns“, die „bei eingehendster Durchforschung des Einzelnen doch keinen Augenblick den großen Gesichtspunkt, die Überschau über das Ganze, verliert, und so unter Umständen durch eine Art von Ahnungskraft oder geistiger Intuition und Kombination, aber stets mit gesundem Sinn und im engsten Anschluß an das objektiv Gegebene und evident zu Tage Liegende selbst das in etwa zu erraten und zu ergänzen versteht, wozu der Geist auf dem Wege des begriffsmäßigen Denkens nicht oder wenigstens noch nicht zu gelangen vermag“. Der Größe des schauenden-schöpferischen Vermögens steht gegenüber die Macht einer Bedrohung. Statt zum Segen wandelt es sich zum Fluch, wenn es nicht gelenkt wird von der Tugend der Wahrhaftigkeit, die nichts anderes weiß und will als den selbstlosen Dienst an der Wirklichkeit, kein Lob suchend und keinen Tadel fürchtend, „jeden Augenblick stark und bereit . . .“, den Faden des Gedankens unbarmherzig abzureißen und fallen zu lassen, sobald sie gewahrt, daß derselbe sich zwar noch fortspinnen und wohl auch mit andern Fäden zum Gewebe irgend eines hübschen Ganzen verknüpfen ließe, aber nur im Widerspruch mit dem Sein und der Wirklichkeit, und darum auf Kosten der Wahrheit, wenn auch unter dem Scheine von Geist“. In der großen Geschichtsschreibung — so glaubt Scheeben — sei nur „Säkularmenschen“ beides: geniale Divination und äußerste Wahrhaftigkeit, vereint geschenkt. Mangel an Wahrheitsliebe ist schon in der „gewöhnlichen Geschichtsforschung“ die Ursache einer erbärmlichen Klitterung. Wo es sich aber um die geistigen Grundlagen eines Zeitalters handelt, wird er zum Verhängnis für die Wissenschaft schlechthin. Statt „die Wesensform, das gestaltende Prinzip, die lebendige Seele“ einer Epoche unserm Geist zu enthüllen, bietet eine nicht an der Wahrheit orientierte, den Tatsachen Gewalt antuende Geschichtsphilosophie nur seichten Subjektivismus, der sich im Namen der Wissenschaft annaßt, ein objektives Bild der Vorzeit zu entwerfen. Scheeben nennt ein derartiges Unterfangen geradezu ein geistiges Verbrechen. Denn es schändet die Wissenschaft und bringt sie beim Volk in Verruf. Um vorgefaßte, engstirnige Meinungen durchzusetzen, schlägt es die Wahrheit tot. Es betrügt die Menschheit um hohe belehrende und bildende Werte und sogar noch um ihr gutes Geld, mit dem es sich bezahlt macht. Umgekehrt trägt eine in positivem Wissen und intuitiver Schau fundierte philosophische Geschichtsbetrachtung, deren oberstes und unabdingbares Gesetz die Wahrheit ist, köstlichen Lohn. Befriedigt schon das gedankliche Bemühen in einer derart schwierigen Frage, so wird die Freude des Forschens weit übertroffen durch die Beglückung, die das Ergebnis gewährt, das überdies wie kaum auf einem andern Wissensgebiet leicht, rasch und erfolgreich von allen angenommen wird, die ehrlich nach der Wahrheit suchen.

Die Gründe für diesen reichen Ertrag echter geschichtsphilosophischer Be-sinnung liegen in der Natur der Sache; denn in der Erkenntnis findet unser Geist die ihm wesensgemäße Erfüllung. „Nie aber fühlt er sich, wo Licht auf Wahrheit fällt, durch diese reinen, göttlichen Strahlen wohlthuender und beseligender getroffen, als wenn dieselben ihm plötzlich über eine ganze Welt von Dingen hin-leuchten, von deren Schönheit er seither keine Ahnung hatte, die er vielleicht geradezu verkannte, so daß als ihr Wesen und Grundgetriebe ihm das Dunkel vernunftlosen Zufalls oder die Willkür eines blinden Verhängnisses erscheinen

mochte.“ Nun stellt sich aber die Weltgeschichte dem, der sie erstmals überschaut, dar wie ein einziges, unheimliches und unentwirrbares Konglomerat intellektueller Verirrungen und moralischer Tragödien. Aber hinter aller Unsinnigkeit und Minderwertigkeit liegt das Gelobte Land der göttlichen Weisheit und Ordnung. „Es bedarf nur der kundigen Hand, die den Knoten zu lösen, den goldenen Schlüssel zu drehen, den seltsamen Schleier zu lüften weiß, um vor unsern staunenden Blicken ein Bild aufzurollen, das uns noch weit mehr entzücken und fesseln kann, als der Mechanismus des gestirnten Himmels mit all' seiner Pracht oder das Antlitz der Erde, wenn die Sonne am Morgen den Scheitel ihrer Berge vergoldet oder abends sich nach des Tages Hitze in den Fluten ihrer Meere badet.“ Das muß so sein, weil „der Gott der Menschen, der Menschheit und ihrer Geschichte eben kein anderer ist als der Gott der Natur“. Gottes Weisheit waltet so gut im Geschehen der Geschichte wie in dem der Natur. Darum ist jenes wie dieses ein Kosmos. Damit wird durchaus nicht bestritten, daß in dem Reich der Natur die Hand des göttlichen Schöpfers und Herrn viel leichter zu erkennen ist als in dem Gewirr der Geschichte. Die letzten Fragen, die von der Natur gestellt werden, kann kein Mensch überhören, und ebensowenig die Antwort, die sie ihm gibt. Und Frage wie Antwort sind jedermann faßbar und verständlich. Das trifft für die Geschichte nicht zu. Ihre Sprache ist weder so unmittelbar und anschaulich wie die der Natur noch so geläufig. Nur ein scharfes und geschultes geistiges Auge vermag durch die äußern Ereignisse hindurch die dynamischen Gedanken zu erfassen, die den geschichtlichen Verlauf bestimmen und in ihm ihre Realisierung finden. In außerordentlichem Maß bedarf es solcher Fähigkeiten, wenn nicht nur diese oder jene leitende Idee allein und isoliert, sondern wenn wenigstens in etwa ihr Zusammenhang unter einander und ihre Beziehungen zum Ganzen erkannt werden sollen. Dieses Bestreben unseres Geistes wird noch dadurch erschwert, daß in der Geschichte anders als in der Welt der Natur der Wille Gottes nicht durch innere Notwendigkeit und äußern Zwang vollstreckt wird, sondern mit göttlicher Zulassung untergeordnete Mächte, gute sowohl als böse, in freier Selbstentscheidung die Absichten der Vorsehung unterstützen oder ihnen entgegenwirken können, freilich ohne sie je zu vereiteln. Gott gibt das Steuer der Geschichte keinen Augenblick aus der Hand, und letztlich müssen die seinem Willen widerstrebenden Gewalten durch ihre Unterwerfung am eindrucksvollsten seine universal und planvoll herrschende Weisheit und Allmacht bezeugen. Schwer ist es, die Schriftzüge Gottes in den verstaubten Annalen der Geschichte zu entdecken, aber nicht unmöglich. Dafür sind die Beweise erbracht. „Denn es hat Gott gefallen, uns Sterbliche schon hier auf Erden bis zu einem gewissen Grade hineinschauen zu lassen in sein göttliches Weltregiment, freilich, wie auch sonst, nur so weit, daß unsere Akte der Anerkennung seiner Herrschaft und der Huldigung immerhin freigewollte, verdienstliche Handlungen bleiben, aber doch so tief, daß, wenn wir ihm trotzdem die Anerkennung und Huldigung verweigern, uns das Wort des Herrn trifft, „daß wir keine Entschuldigung haben“ (Joh. 15, 22). Wer überzeugt ist, daß es einen persönlichen Gott gibt, der kann für die historische Wirklichkeit Zweck und Gesetz nicht leugnen, die er für die physische bereitwillig anerkennt.

Die Frage nach dem Sinn der Geschichte ist für den, „der . . . an einen lebendigen Gott glaubt“, lediglich eine Frage der Methode, nämlich die Frage nach dem Weg zu den einenden, ordnenden und lenkenden Kräften der geschichtlichen Abläufe. Die empirische Forschung kann ihn nicht erschließen. Es ist auch nicht ihre Aufgabe. Denn ihr Gegenstand ist der Bereich des Konkreten, den sie in einem ersten allgemeinen Begriffssystem aufzugliedern und in ihren nächsten Zusammenhängen aufzuhellen sucht. Dadurch stellt sie aber in einem und mit größerem Nachdruck die Frage nach den letzten Gründen und Zielen, und je mehr Material sie herbeischafft, desto unabweisbarer wird diese Frage für den denkenden Menschen. Die Antwort aber hat die Philosophie zu geben, die berufen

und befähigt ist, dort einzusetzen, wo die Erfahrungswissenschaft ihren Dienst getan hat. Ihr ist es gegeben, den verborgenen Gott zu verkünden, der seine Weisheit und Allmacht, seine Güte und Gerechtigkeit im Hell-Dunkel der Weltgeschichte noch größer und herrlicher offenbart als im Weltall der Schöpfung, weil nicht das eherne Gesetz der Natur, sondern der vernünftig-freie Mensch im Mittelpunkt der Geschichte steht.

Diesen ihren schönsten und schwierigsten Auftrag wird die Geschichtsphilosophie nur erfüllen, wenn sie eine unbedingt christliche ist; denn „der dominus exercituum ist auch der dominus scientiarum“ (vgl. 1 Sm 15, 2 und 2, 3). An ihm kann keine Philosophie ungestraft vorübergehen. Aber ohnedies gäbe eine Geschichtsphilosophie von vornherein sich selber auf, die den nicht sehen wollte, der das A und O im Leben der Menschheit ist, Jesus Christus, den menschengewordenen Gottessohn, der mit seiner Gründung, der Kirche, auch im Licht der reinen Vernunft dasteht als die unwandelbare, einmalige und erhabenste Größe, als die gewaltigste und entscheidendste Wirklichkeit. Jedem, der sich von der Erfahrung unterrichten läßt, offenbaren sich hier die geheimen Zusammenhänge zwischen Vernunft und Offenbarung und insbesondere die Segnungen, die das Wissen durch den Glauben erfährt, dessen Sieghaftigkeit in keinem andern Bezirk der Wahrheitserkenntnis so helleuchtend erstrahlt. Aber daneben tun sich ihm auch die hoffnungslosen Abgründe auf, in denen alle unchristlichen Geschichtsbetrachtungen enden. Es ist, als verlange die göttliche Auktorität von denjenigen eine besondere Huldigung, denen sie schon in diesem Leben eine gewisse Einsicht in ihre Ratschlüsse gewährt, wie sie andererseits jene, die in frevelnder Überheblichkeit das Christentum nicht als „das Grundgesetz der Welt und Weltgeschichte“ anerkennen, in ihrem geschichtlichen Denken mit noch größerer Blindheit straft als in ihrem naturwissenschaftlichen Forschen. Wer Christus verleugnet, der uns nicht bloß von der Sünde, sondern auch von der Unwahrhaftigkeit und dem Irrtum erlöst hat, „der wandelt in der Finsternis“ (Joh 8, 12), auch auf der Straße der Geschichte. Er wird niemals zum heiligen Berg des Kreuzes aufsteigen, „von dessen Höhe herab allein der Blick bis an die Wiege unseres Geschlechtes zurückreicht und vorwärts bis an die Schwelle der Ewigkeit — ja in etwa sogar noch hinaus in das große, unbekannte Land, wo das *mysterium gratiae* sowohl als das *mysterium iniquitatis* mit all ihren geheimnisvollen Verschlingungen in der Menschengeschichte vollends aufhören werden, Geheimnis zu sein, und in dem definitiven Schicksal der Einzelnen zugleich das endgültige Geschick all jener vernünftig-freien Mächte zur Entscheidung kommt, aus deren Wissen, Wollen und Wirken heraus unter der souveränen Herrschaft eines höhern Armes sich alle Geschichte auf Erden zusammenwebt“.

Damit hat Scheeben seinen geschichtsphilosophischen Standort im allgemeinen umschrieben. Den besondern Zugang zu einer letzten Ergründung der Gegenwart und der Vergangenheit sieht er in der „*eminent christlichen Idee, welche in dem recht verstandenen Auktoritätsprinzip zum Ausdruck kommt*“. Denn sie ist das Licht, in dem der Abstand sichtbar wird zwischen dem göttlichen Gesetz und dem menschlichen Vollführen, und deshalb ein untrüglicher Wertmesser der Zeiten. Sie strömt aber auch auf die Zukunft, wofür man sie richtig erfaßt und nicht von ihr läßt, weisende, rettende und stärkende Kräfte aus. So haben wir in ihr das doppelt wirksame Mittel, den Befund unserer Zeit festzustellen und mit Erfolg ihre Heilung einzuleiten.

Zuletzt stellt Scheeben die Frage nach dem Zusammenhang der geschichtsbildenden Ideen. Er ist ein ursächlicher — wie in der Natur so gibt es „auch in der Geschichte keine Lücke und keinen Sprung“ — und reicht oft weit zurück, so daß die das gegenwärtige Zeitgeschehen tragenden logischen und ethischen Werte sich nur aufzeigen lassen, wenn man über die Daten der jüngsten Vergangenheit hinaus auf die in der Vorzeit mächtigen idealen Wirk-



lichkeiten zurückgreift, aus denen die früheren und augenblicklichen geschichtlichen Vorgänge ebenso wie die das Bild der Gegenwart gestaltenden Ideen „herausgeboren“ wurden. Es verhält sich in diesem Betracht nicht anders im Leben der Menschheit insgesamt als im Leben des Menschen im einzelnen: Jeder Gedanke und jeder sittliche Wert bedarf der Zeit zur Entwicklung und Reife; Tugend und Laster wachsen im Individuum und in der Gemeinschaft des Volkes; nur im Zeitmaß besteht ein Unterschied. Sogar das Wirken der Kirche ist nach dem Willen ihres Stifters zeitgebunden. „Die innere Entwicklung wie die äußere Verbreitung der wahren, großen heiligen Ideen, deren Lehrerin, die Austeilung der Kraft und Gnade, deren gottbestellte Schaffnerin sie für die Menschheit ist, vollziehen sich nur im Laufe der Zeit, durch die Zeit und mit der Zeit“. Im profanen Bereich gilt dasselbe Gesetz. Es ist ein weiter Weg, den die in der Geschichte dynamische Idee durchläuft, zuerst einzelne beherrschend, dann viele ergreifend, am Ende eine ganze Generation mitschreibend, sei es zur Auferstehung, sei es zum Untergang.

## II. Würdigung der Geschichtsbetrachtung Scheebens

Die von Scheeben vorgelegten Gedanken sind teils geschichtsphilosophischer, teils geschichtstheologischer Art, wobei die geschichtsphilosophischen Erwägungen ihrerseits wieder in geschichtsnoetische und geschichtsmetaphysische zerfallen.

a) Bei der Beurteilung der Geschichtsphilosophie Scheebens wenden wir uns zunächst seiner Geschichtsnoetik zu. Das geschichtliche Erkennen vollzieht sich für Scheeben auf der Grundlage der Erfahrung und des Denkens gemäß der in der aristotelisch-scholastischen Philosophie allgemein gültigen noetischen Norm. Die Forschung schafft die Tatsachen herbei, aus denen der Intellekt seine Erkenntnisinhalte gewinnt. Unter diesem Betracht gibt es für Scheeben keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen Natur- und Geschichtswissenschaft. Der Gegenstand beider ist die Welt der wahrnehmbaren Erscheinungen, und ihre Methode ist die kritisch-positive. Darin aber unterscheiden sie sich von einander, daß die Beobachtung der Natur auch das vorphilosophische Denken wie von selbst und unwiderstehbar zu den metaphysischen Fragen und ihren Lösungen hinführt, während die Beschäftigung mit den komplizierten historischen Sachverhalten nur dem wahrhaft Weisen die in ihnen verborgene göttliche Gesetzmäßigkeit entschleiern. Damit ist gesagt, daß die empirische Geschichtsforschung nicht imstande und darum auch nicht gehalten ist, uns in dem verwirrenden geschichtlichen Ineinander die waltende Vorsehung schauen zu lassen. Das bleibt die vornehmste Aufgabe der Geschichtsphilosophie. Gestützt auf ein ausgebreitetes Tatsachenwissen erfaßt der Geschichtsphilosoph in der Wandelbarkeit der historischen Vorgänge die unwandelbaren Ideen, die in ihnen Gestalt gewonnen, vergleicht sie miteinander, macht ihre gegenseitigen Beziehungen deutlich und legt den geistigen Wurzelgrund frei, dem sie entspringen. So führt er zu jener Höhe, auf der sich vor dem staunenden Auge die göttliche Weltordnung erhebt, auf der alles Weltgeschehen ruht. Aber nur dann wird er dieses Hochziel erreichen, wenn er die intellektuelle Gabe der Divination und die ethische Auszeichnung unbedingter Wahrhaftigkeit besitzt.

Die behutsame, sichernde, einschränkende Art, in der Scheeben auseinander setzt, was er unter Divination versteht, läßt klar erkennen, daß er nur zu gut weiß, welcher Mißbrauch mit diesem Begriff getrieben werden kann. So sehr er überzeugt ist, daß das diskursive Denken allein nicht zu der letzten ganzheitlichen geschichtlichen Wirklichkeit und ihren idealen Grundlagen zu gelangen vermag, daß es dazu wesentlich der unmittelbaren geistigen Schau bedarf, so sehr verwahrt er sich gegen eine Vernachlässigung des „gesunden Sinnes“ und gegen ein Außerachtlassen des objektiven Sachverhaltes. Daß der Theologe Scheeben den divinatorischen und kombinatorischen Blick hatte, den er bei dem

Historiker Joseph v. Görres rühmt, steht fest. Mit der Forderung, daß der wirkliche Historiker das Grundvermögen einer ahnenden und schauenden Eindringlichkeit besitzen müsse, berührt er sich mit einem so aktuellen Denker wie Wilhelm Dilthey, bei aller prinzipiellen Gegensätzlichkeit zu ihm hinsichtlich des metaphysischen Fundamentes der Geisteswissenschaften und der Ausschließlichkeit, mit der Dilthey, die verstehende Psychologie zu der einzig möglichen Erkenntnisform der Geschichtsforschung erhebt.

Scheebens Einsichten sind um so beachtenswerter als ringsherum die naturalistisch-positivistischen Geschichtsphilosophien dominierten. Gegen jede materialistisch-mechanische Geschichtserklärung proklamiert er die Dynamis der Idee und der Freiheit. Damit ist die Frage nach seiner Geschichtsmetaphysik gestellt.

b) Die Metaphysik der Geschichte geht den innern Ursachen, den Gesetzen und dem Sinn der historischen Wirklichkeit nach<sup>1</sup>.

Wie der von Schelling beeinflusste Wilhelm v. Humboldt sieht Scheeben in den Ideen die tragenden und treibenden Faktoren der geschichtlichen Wirklichkeit. Dabei begreift er unter „Ideen“ sowohl die logischen (Gedanken) als auch die ethischen Werte, und zwar beide in ihrer doppelten Wirklichkeitsform (wahr-falsch; gut-böse). Es liegt ihm natürlich fern, einen geschichtsphilosophischen Idealismus zu vertreten, der alle historischen Geschehnisse aus der geltenden gedanklichen und sittlichen Wertwelt ableitet — die Menschwerdung Christi bedeutet ihm die Mitte aller Geschichte —, aber in seinem verdienstvollen, zeitbedingten Kampf gegen die naturalistische Geschichtsbetrachtung hat er zweifellos die geschichtliche Dynamik der Werte zu hoch eingeschätzt. Wie die historischen Abläufe selbst, so weisen auch die Quellen, aus denen sie gespeist werden, eine komplizierte Analyse auf, wenn anders sie überhaupt restlos analysiert werden können. Der Bereich des Realen unterliegt mannigfacher Einwirkung, und in diesem Bereich steht obenan die geschichtliche Entwicklung der menschlichen Gemeinschaft und ihrer Verhaltungen. Weil die vernünftig-freie Person des Menschen Träger und Gegenstand des Geschichtlichen ist, werden die von ihr erfaßten und verwirklichten logischen, ethischen, ästhetischen und religiösen Werte das Bild der Geschichte bestimmen, weil sie das Bild des Menschen bestimmen. Aber der Mensch lebt nicht allein aus der „Idee“ und darum auch die Geschichte nicht. Der Weg der Geschichte ist nicht nur ein „Weg des Geistes“; die Gestalt des geschichtlichen Seins wird nicht bloß durch die Realisierung transzendenter Werte geprägt, und „die Ereignisse der Geschichte sind“ nach Scheebens eigenem Geständnis nur die „teilweise Verkörperung der Ideen“. Bei unbedingter Anerkennung des Primates des Geistes in der Geschichte und der entscheidenden Impulse, die das historische Geschehen in seinem Ausgang, seinem Fortschritt und in seiner Richtung aus der Wertwirklichkeit des Wahren, Guten, Schönen und Heiligen erfährt, dürfen andere geschichtsmächtige Kräfte nicht verkannt werden. Von den übernatürlichen und außernatürlichen Einflüssen auf den Lauf der Geschichte sei abgesehen. Aber eine Reihe natürlicher Faktoren, die jenseits der menschlichen Willensentscheidung liegen, aber von größter historischer Bedeutung sein können, sind wenigstens namhaft zu machen: die meteorologischen, geographischen und ethnographischen Verhältnisse; Naturereignisse wie Geburt, Krankheit, Tod; physische und psychische Epidemien, Katastrophen; andere naturgebundene, schwer durchschaubare und deshalb leicht der Fehldeutung ausgesetzte Sachverhalte der körperlichen und seelischen Struktur des Einzelnen und der Gemeinschaft. „Das Naturhafte ragt noch mit gewaltiger Macht in das Geschichtliche hinein“, weil es so stark in die menschliche Persönlichkeit hineinragt. Denn, um es mit Scheeben zu sagen, die „Gesellschaft ist der Mensch im Großen“.

<sup>1</sup> Vgl. Franz Sawicki, *Geschichtsphilosophie* (Philosophische Handbibliothek Bd. II), Kempten, München, Koblenz 1920, 3.

Schon deshalb, und damit wird das Problem der Gesetzmäßigkeit in der Geschichte angeschnitten, hält Scheebens These, daß sowohl „die Ideen“ als auch die „Ereignisse der Gegenwart“ aus „früheren Ideen herausgeboren seien“ einer kritischen Prüfung nicht stand. Es gibt in der Geschichte geistige Zusammenhänge, und eine ideengeschichtliche Untersuchung der Menschheitsentwicklung wird viel Dunkel lichten, aber nicht jede Rune entziffern, weil nicht alle historischen Geschehnisse durch Verwirklichung, Vernachlässigung oder Bekämpfung idealer Werte verursacht oder ausgelöst werden. Der Satz: „Die Gegenwart ist das Erzeugnis der Vergangenheit, wie die Zukunft ihrerseits von beiden ausgeht“, hat keinen Anspruch auf allgemeine Gültigkeit; denn wie der Biologe Mutationen feststellt, so kennt der Historiker geschichtliche Daten, die in ihrer Grundlage weder eine Ideenreihe fortführen noch einleiten. Man stößt auf viel Irrationales in der Geschichte: Genialität, Perversität, Psychosen usw., und neben unerklärbaren psychischen Befunden gibt es unberechenbare und undeutbare physische Vorkommnisse, „Zufälle“, die das geschichtliche Kontinuum unterbrechen und das Antlitz der Menschheit verändern. Vor allem aber bleibt dieses zu bedenken: Keine „Idee“ ist aus sich wirksam. Sie wird es erst, wenn sie vom menschlichen Geist ergriffen wird. Weshalb aber eine „Idee“ von dieser Persönlichkeit und zu dieser Stunde ins Bewußtsein genommen, womöglich unverwirklicht wieder in Vergessenheit versinkt, neu entdeckt, von wenigen, von vielen aufgenommen und zum beherrschenden Faktor einer Epoche wird, das gehört zum Geheimnis der geschichtlichen Spontaneität<sup>2</sup>. Dazu sei noch angemerkt, daß eine solche Entwicklung keineswegs, wie Scheeben annimmt, vom einzelnen zum allgemeinen und von oben nach unten zu verlaufen braucht. Wenn er ferner der Auffassung ist, „daß die Logik doch auch in der Geschichte ihr Recht behalte, daß auch hier nicht mehr in der Wirkung sein könne, als in der Ursache war, und gewisse Geschichtsbaumeister nur eine von ihren vielen Torheiten ausgesprochen hätten, als sie meinten, in der Geschichte brächten kleine Ursachen oft große Wirkungen hervor“, so überträgt er unerlaubt ein Gesetz des Naturgeschehens auf geschichtliche Vorgänge. Abgesehen davon, daß die logische Abhängigkeit einer ganz andern Wirklichkeitssphäre angehört als die ursächliche, und logische Beziehungen in der Geschichte überhaupt nicht vorkommen können, weil die Logik es mit den Denkformen und den Denkgesetzen zu tun hat, ist es sehr wohl möglich, daß eine scheinbar unbedeutende „Idee“ in der realen Ordnung die größten Wirkungen hervorruft und den Gang der geschichtlichen Ereignisse nachhaltig beeinflusst. (Man denke etwa an die militärischen und sozialen Folgen, welche die Erfindung der Hellebarde auslöste.)

Hat der geschichtliche Vorgang in der Welt der Werte sein Fundament, so ist die dritte geschichtsmetaphysische Frage im voraus beantwortet: Das historische Geschehen ist sinnvoll. Wem sich das Tor zu den „Ideen“ aufgetan hat, die ein Zeitalter regieren, dem ist beglückender Einblick gestattet in den imponierenden Plan, nach dem die in der äußeren Erscheinung oft so unverständlichen geschichtlichen Wirklichkeiten sich vollzogen, und hinter der unklaren Fassade der historischen Phänomene erkennt er „ihre geistig-ethischen Ziele, ihre Zentren und ihre Normen“. Das kann nicht anders sein; denn „wie die physische Welt mit ihren nach den ehernen Gesetzen der Notwendigkeit wirkenden Kräften, hat auch die unter der souveränen Herrschaft desselben Geistes stehende Welt der vernünftig-freien Potenzen auf Erden ihr Grundgesetz der Bewegung“. Scheebens Geschichtsauffassung ist theozentrisch. Nur von dem Standort des Menschen aus erscheint das Weltgeschehen als „ein wild verworren Knäuel“, von Gott aus betrachtet bietet es das prachtvolle Bild einer lichtvollen, zielklaren, guten und gerechten, einer organischen und providenziellen Gesetzmäßigkeit.

<sup>2</sup> Alois Müller, Einleitung in die Philosophie, Bonn 1933<sup>2</sup>, 44.

c) Indem Scheeben den Glauben „an einen lebendigen Gott“ zur Voraussetzung und zum Fundament jeder wahrhaft fruchtbaren Geschichtsbetrachtung macht, wandelt sich sein philosophischer Aspekt zum theologischen. Die vom Glauben erleuchtete Vernunft erkennt im Gang der historischen Ereignisse den Schritt Gottes und im Geheimnis der Menschwerdung den Ursinn aller Geschichte. Aber auch der Glaube läßt manches Buch der Geschichte versiegelt. Das bestreitet Scheeben nicht, und man wird es seiner pathetischen Sprache zugutehalten, wenn er meint, eine christlich-gläubige Geschichtsphilosophie „könne, indem ihre Hand mit der Fackel des Gedankens die sonst so dunkle Welt der Ereignisse durchleuchtet . . . vor unsern Augen aus den einzelnen Trümmern und Schutthaufen gleichsam ein neues, ideales Universum hervorgehen lassen, eben so schön, ja vielfach noch schöner und großartiger, weil von intelligenten und freiwirkenden Kräften zusammengehalten, wie jenes andere, das die Hand Gottes aus bloßer Materie gebildet hat“. Für uns bleibt der Weg auch des gläubigen Historikers das Wagnis der Gratwanderung, auf der sein Blick die Wunderwelt der Berge umfängt, aber auch hineinfällt in schwindelnde Abgründe. Und das Leuchten der Berge und die Finsternis der Abgründe künden die unbegreifliche Größe und Güte unseres Gottes. Nicht nur die im Glauben durchschaubare Fügung, auch das düstere Geheimnis bezeugt den göttlichen Herrn — und Vollender der Geschichte. „Als ewiges Vorbild für alle Geschichtsphilosophie hat Gott selbst in ihren Mittelpunkt das Kreuz gestellt, an dessen Holze sterbend der sündelose Mensch das Wort der tiefsten Gottverlassenheit leidend spricht. Aber eben der Mann der Schmerzen ist auch der triumphierende Herr des Lebens und der ewige Logos der mit ihm unzerstörbar geltenden Ideen. Die Metaphysik vom Sinne des Menschseins und vom Sinne der Geschichte vollendet sich nicht, ohne daß sie den Anblick des Kreuzes ertrage und nicht ohne das himmlische Licht der übernatürlichen Glorie Jesu von Nazareth.“ Also schließt Siegfried Behn seine „Einleitung in die Metaphysik“.<sup>3</sup>

Man wird Scheebens Erwägungen über Geschichte und Geschichtsschreibung nicht gering anschlagen. Man wird ihm Dank wissen dafür, daß er mitten in einer positivistisch-naturalistisch ausgerichteten Epoche den Primat des Idealen und das Dominium des Übernatürlichen auch in der Geschichte energisch herausgestellt hat. Auch wird man seine denkwürdigen Worte über das Wesensmerkmal großen geschichtlichen Denkens und Forschens, über die unerwerbbar Gabe der Divination allezeit zu schätzen und zu beherzigen haben. Nicht leicht wird eine Gegenwart, deren Tendenzen nach organischer Ganzheitlichkeit gehen, das volle Gewicht wagender Ursprünglichkeit solcher Rede zu ermessen vermögen, die niedergeschrieben wurde angesichts eines Spezialistentums, das sich in der geschichtlichen Forschung mit einem Fleiß und in einer Feinheit vollendet hatte wie in keinem andern Zweig der Kulturwissenschaften. Aber die Gegenwart, und gerade sie, sollte auch die warnenden Tafeln beachten, die Scheeben rings um die Begriffe der historischen Intuition und Kombination errichtet: Nur wenige sind zu der hohen Kunst der monumentalen Geschichtsschreibung berufen. Alle aber sind verpflichtet, die Tatsachen zu kennen und die Wahrhaftigkeit als oberstes Gesetz zu achten. In welche intellektuelle und ethische Untiefe eine sogenannte Geschichtsforschung treibt, die diese Tafeln in ihrer Hybris zerbricht, die Gegenwart sollte es wissen. Damit ist Scheebens geschichtsphilosophisches und geschichtstheologisches Verdienst gewürdigt. Es wird nicht durch die Feststellung herabgemindert, daß die überragend dogmatisch-spekulative Begabung ihm echtes historisches Denken versagte. Das „konkrete Denken“ Newmanns ist ihm nicht geschenkt.<sup>4</sup> Für ihn ist das individuelle Geschehen der Geschichte nicht anders

<sup>3</sup> Freiburg i. Br. 1933. 327.

<sup>4</sup> „Im Welt- und Menschenbilde des englischen Denkers, der abstrakten und metaphysischen Begriffsgebilden wie Gespenstern aus dem Wege geht, tritt die metaphysische Wesens- und Vermögensordnung fast ganz zurück vor der ethi-



als der gesetzmäßige Vorgang in der Natur getragen vom Kosmos der „Ideen“, der sich dem gläubigen und weisen Historiker öffnet und ihm gestattet, sich an der herrlichen Harmonie des „zeitlichen Nacheinander“ zu erfreuen als „eines schwachen Abbildes des ewigen Ineinander, d. h. der innergöttlichen Produktionen und Prozessionen“. Von Gott her gesehen ist das so. Aber, und nun geben wir dem Scheeben verwandten und kongenialen Möhler das Wort: „Wenn wir uns ganz und ausschließend und einseitig bloß der religiösen Anschauung der Geschichte hingeben würden, so könnte sehr leicht eine fatalistische Anschauung entstehen und das Ganze in Gedankenfaulheit ausarten; wir könnten überall nur sagen, so hat es Gott gewollt, und damit wäre es abgetan. Auf diese Weise bedürfen wir keines Studiums, und die Quellen, die uns wohl das ganze Leben hindurch beschäftigen müssen, könnten wir wohl beiseite liegen lassen. Ergeben wir uns aber auf der andern Seite dem gewöhnlichen Geschichtspragmatismus einseitig oder gar ausschließlich, dann haben wir eine bloße Geschichte für den Verstand; wir geben überall wohl das Nächste an, aber nicht das Tiefste, und indem alles vom letzten Grund abgelöst wird, der doch der Träger von allem ist, gibt dies in seiner Ausartung eine atheistische Auffassung der Geschichte<sup>5</sup>.“

Auch das Geschichtsbild Scheebens ist ein Dokument seines auf geniale Konzeption, Kombination und Systematik angelegten Denkens, eine Offenbarung seiner seelischen Struktur, so wie Newmans geistige Art sich unverkennbar ausspricht in seinem historischen Sinn. Da aber jede, auch die metaphysische Betrachtung der Geschichte, sich fortgesetzt an den konkreten Tatsachen zu orientieren und zu kontrollieren hat, erweist sich Newmans „real apprehension“ der Scheebenschen Spekulation überlegen. Newman hat in seinem Werk „Die Entwicklung der christlichen Lehre und der Begriff der Entwicklung“ Ausführungen über die Dynamis der Idee gemacht, die unübertrefflich sein dürften<sup>6</sup>. Aber sein wirklichkeitsöffener Blick übersieht dabei nicht, daß die Idee „nicht nur den Stand der Dinge, in welchem sie verwickelt wird modifiziert, sondern auch von ihm modifiziert oder mindestens beeinflusst wird und in mancherlei Weise abhängig ist von den sie umgebenden Umständen“<sup>7</sup>. Vor allem aber ist es uns versagt, eine Idee erkennend auszuschöpfen. Denn der wirkliche oder vermutete Gegenstand, den eine Idee repräsentiert, bietet sich dem Aspekt niemals in seiner Totalität dar. Wohl können wir eine Reihe von Teilaspekten gewinnen und sie auch zu einem Ganzen vereinigen, aber zu einem adäquaten Ausdruck der Idee reicht das nicht aus. Darum kann eine Idee auch nur unter dem Respekt der Ordnung eine „leitende“ genannt werden, insofern und insoweit nämlich andere Ideen aus Gründen der bessern Übersicht um sie gruppiert werden. Unter diesem Vorbehalt hat Newman nichts dagegen einzuwenden, daß man die Menschwerdung des Sohnes Gottes zur „Zentralidee“ des Christentums erhebt. Dagegen muß jeder Versuch, die „leitende Idee“ unserer Religion in einem absoluten Sinn zu bestimmen, ein „ehrgeiziger“ genannt werden; denn es wird an einem „übernatürlichen Werk“ unternommen, was sogar hinsichtlich der „sichtbaren Schöpfung und menschlichen Erfindung unsere Kräfte übersteigt“<sup>8</sup>. So tief ist die Ehrfurcht des Kardinals vor der Komplexität der geschichtlichen Wirklichkeit.

Nichts kennzeichnet treffender die Weise und Verschiedenheit, in der die beiden großen Theologen auch das historische Weltbild betrachten, als das Leitwort, das der eine für seine „Philosophie des Glaubens“ und der andere für seine

schen Zustands- und Tätigkeitsordnung“ (Gottlieb Söhngen, Kardinal Newman, Sein Gottesgedanke und seine Denkergestalt, Bonn 1946, 32).

<sup>5</sup> Johann Adam Möhler, Kirche und Geschichte, hrsg. von Bernhard Hanssler (Zeugen des Wortes 33), Freiburg i. Br. 1941, 29 f.).

<sup>6</sup> Übersetzung von Theodor Haecker, München 1922, 34 f.

<sup>7</sup> a. a. O. 37.

<sup>8</sup> a. a. O. 33 f.

„Gedanken über das christliche Auktoritätsprinzip und seine Bedeutung für unsere Zeit“ gewählt. Newman setzte 1870 der „Grammar of assent“ die Sentenz des heiligen Ambrosius voran: „Non in dialectica complacuit Deo saluum facere populum suum“ [De fide ad Gratianum I, 5, 42 (P. L. 16, 559)], und das Motto der 1881 verfaßten Abhandlung Scheebens lautet: Tarassei tous anthropous ou ta pragmata, alla ta peri ton pragmaton dogmata (Epiktet, Enchiridion, 5). Erhält jener die heilige Unruhe des Wagnisses, das schmerzliche Heimweh nach ewiger Wahrheit im Land der Schatten und Bilder, so läßt dieser uns auch in der Zerrissenheit und Zerquältheit des irdischen Geschehens die lichte Nähe Gottes erkennen, der in seinen starken und gütigen Händen die Geschehnisse der Menschheit trägt von Anbeginn.

## Der alttestamentliche Bann gegen heidnische Völker als moraltheologisches und offenbarungsgeschichtliches Problem\*)

Von Prof. Dr. Hubert Junker, Trier

Wie sind die alttestamentlichen Anordnungen zu verstehen und zu beurteilen, die im Kampf gegen die Feinde Israels, besonders gegen die Kanaaniter, die Vollstreckung des Bannes (chêrem) d. h. die vollständige Ausrottung des Feindes, auch der nichtkämpfenden Frauen und Kinder, als göttliches Gebot verlangen? Für den heutigen Menschen, gehören die „Gesetze der Menschlichkeit“, die das Leben unschuldiger und wehrloser Menschen gegen Grausamkeit und Willkür schützen sollen, zu den Grunderfordernissen einer höhern Gesittung, und deswegen bieten jene alttestamentlichen Anordnungen für sein Empfinden einen harten Anstoß, der es ihm schwer macht, sie als Bestandteile einer im Namen Gottes erlassenen Gesetzgebung zu verstehen.

Infolgedessen ist über diesen Gegenstand schon mancherlei geschrieben worden, meistens in gelegentlichen Ausführungen bei Erklärung der betr. alttestamentlichen Stellen oder in allgemeinen Darlegungen der alttestamentlichen Religion und Sittlichkeit; aber auch einige Sonderabhandlungen liegen vor, die das hier vorliegende theologische Problem eingehend behandeln<sup>1</sup>. Daß trotzdem bis heute keine ganz befriedigende Lösung gefunden ist, braucht nicht zu verwundern. Wer

\* Der Aufsatz wurde für eine bisher noch ungedruckte Festschrift verfaßt, die Universitätsprofessor Dr. Fritz Tillmann zu seinem 70. Geburtstage am 1. November 1944 überreicht worden ist.

<sup>1</sup> Es sei hingewiesen auf die Abhandlung von L. Reinke, „Über das Recht der Israeliten an Kanaan und über die Ursache seiner Eroberung und über die Vertilgung seiner Einwohner durch die Israeliten und die verschiedenen Erklärungsversuche darüber“, in seinen „Beiträgen zur Erklärung des Alten Testaments“, I. Bd. und A. Fernández, „Aspecto moral de la conquista de Canaán“ in *Biblica* 3 (1922) p. 145—164. Drei andere Sonderabhandlungen über den Bann behandeln das Thema rein von seiner geschichtlichen Seite und berühren das moraltheologische und offenbarungsgeschichtliche Problem entweder gar nicht oder nur oberflächlich: Delporte, „L'anathème de Jahweh“ in *Recherches de Science Religieuse*, 5 (1904), 297—338. J. Döllner, „Der Bann im Alten Testament und im späteren Judentum“ in *Zeitschrift für katholische Theologie*, 37 (1913), 1—24 und A. Fernández, „El chërem bíblico“ in *Biblica* 5 (1924) 3—25.

einen Blick für die besondere Schwierigkeit des hier aufgeworfenen Problems hat, weiß, daß hier nicht bloß vom Scharfblick des Bearbeiters die Lösung abhängt, sondern eine Weiterentwicklung der allgemeinen grundlegenden theologischen Auffassung der göttlichen Offenbarung notwendig ist, um zu einem befriedigenden Verständnis der Schwierigkeit zu gelangen. A. Fernández, der zuletzt das Problem ausführlich behandelt hat, bemerkt ebenfalls, daß die bisherigen Lösungsversuche zwar manche richtigen und brauchbaren Einzelgedanken zum bessern Verständnis der Schwierigkeit, aber noch keine befriedigende Gesamtlösung gebracht hätten (1. c. p. 157 s.). Sein eigener Lösungsversuch, von dem später noch die Rede ist, läßt aber auch noch eine schwierige theologische Frage offen, so daß eine erneute Behandlung der Frage keineswegs ein bloßes Referat zu sein braucht.

### I. Tatbestand:

Damit das Problem in seiner Schwierigkeit deutlich zum Bewußtsein komme, sei zunächst einmal klar und genau dargelegt, was im Alten Testament betreffs des Bannes angeordnet und über seine Ausführung berichtet wird<sup>2</sup>.

Die biblische Geschichtsdarstellung bringt diese Anordnungen in engstem Zusammenhang mit der Eroberung des Landes Kanaan oder mit der Sicherung seines Besitzes.

Am Schluß des Bundesbuches, Ex 23, 31—33, wird den Israeliten der Besitz des Landes zwischen Schilfmeer, Philistermeer, Wüste und Euphrat verheißen mit der Zusicherung: „Ich werde die Bewohner dieses Landes in eure Gewalt geben, und du sollst sie vor dir austreiben.“ Ausdrücklich wird verboten: „Du darfst weder mit ihnen noch mit ihren Göttern einen Bund schließen. Sie sollen nicht wohnen bleiben in deinem Lande, daß sie dich nicht zur Versündigung an mir verleiten; denn wenn du ihre Götter verehrt, so wird dir das zum Fallstrick gereichen.“ Diese Mahnungen werden mit fast den gleichen Worten wiederholt im Bericht über die Bundeserneuerung Ex 34, 11—12. Es wird also hier als Grundsatz ausgesprochen: Israel darf die bisherigen Bewohner des ihm verheißenen Landes nicht unter sich dulden, weil diese sicher zur religiösen Versuchung und Gefahr für das Volk werden würden.

Im Deuteronomium finden wir eine genauere Anweisung für Israels Verhalten gegenüber den Kanaanitern bei der Eroberung des Landes. Dt. 7, 1 ff. heißt es: „Wenn Jahwe, dein Gott, dich hineinbringt in das Land, wohin du (nun) ziehst, um es in Besitz zu nehmen, und wenn er viele Völker vor dir vertreibt, . . . und wenn Jahwe, dein Gott, sie dir preisgibt, und du sie besiegst, so sollst du an ihnen den Bann vollstrecken. Keinen Bund darfst du mit ihnen schließen und ihnen keine Gnade gewähren, und (besonders) sollst du dich nicht mit ihnen verschwägern; deine Tochter sollst du seinem (des Kanaaniters) Sohn nicht geben, und seine Tochter sollst du für deinen Sohn nicht zur Frau nehmen. Denn er möchte deinen Sohn von mir abwendig machen.“ Dieser Text wiederholt die Gedanken der Exodusstelle, bringt aber im Ausdruck die besondere Wendung, daß an den Kanaanitern der „Bann“ zu vollstrecken sei.

Über die Vollstreckung des Bannes finden wir dann nähere Ausführungen in Dt 20, 10—18. Unmittelbar vorher wird gesagt, wie Israel im Kriege mit feindlichen Städten verfahren soll. Zuerst soll eine solche Stadt zu friedlicher Unterwerfung aufgefordert werden, bei der das Leben der Einwohner geschont werden soll. Wird diese abgelehnt und die Stadt dann mit Gewalt erobert, so soll die männliche Bevölkerung (d. h. hier wohl die wehrfähige) getötet, Frauen und Kinder aber mit der gesamten Habe als Beute des Volkes gelten. Darauf folgt

<sup>2</sup> Der historische Charakter der über den Bann handelnden Texte braucht hier nicht erörtert zu werden. Denn das theologische Problem, um das es hier geht, liegt darin, daß der Bann als Anordnung Gottes hingestellt wird, bestände also auch bei einer nicht streng historischen Darstellung.

dann die nachdrückliche Einschränkung: „15) So sollst du mit all den Städten verfahren, die weit von dir entfernt liegen, die nicht zu den Städten jener Völker dort (in Kanaan) gehören. 16) Aber aus den Städten jener Völker, die Jahwe dein Gott, dir als Erbteil geben will, darfst du keine Seele am Leben lassen; 17) vielmehr unerbittlich sollst du sie bannen . . . so wie Jahwe, dein Gott, dir geboten hat, 18) damit sie euch nicht verführen, all die Greuel zu tun, die sie selbst für ihre Götter verübt haben, und ihr damit euch versündigt wider Jahwe, euren Gott.“

Das Buch Josue berichtet dann wiederholt, wie in den eroberten Städten nach dieser Anweisung verfahren und die gesamte Bevölkerung mit Frauen und Kindern ausgerottet wurde, vgl. Jos 6, 21—24; 8, 24—26; 10, 30—40; 11, 10—21. Daß die Israeliten sich einmal durch die Bewohner von Gibeon täuschen ließen und ihnen Schonung zusicherten (Jos 9, 3—27), wird als eine durch Unvorsichtigkeit verschuldete Übertretung jenes göttlichen Gebotes betrachtet, das die Vollstreckung des Bannes an den Kanaanitern forderte.

Jedoch nicht nur gegenüber den Kanaanitern, die als eine religiöse Ansteckungsgefahr für Israel beseitigt werden sollten, wird der Bann angeordnet, sondern auch gegenüber andern Feinden, mit denen Israel besonders erbittert auf Leben und Tod kämpfen mußte. Namentlich gegenüber dem alten Erbfeind der Amalekiter wird seine Anwendung zweimal berichtet.

In Nm 31, 1—20 ist zwar nicht ausdrücklich vom Bann die Rede, aber das hier Berichtete muß doch als tatsächliche Ausführung eines solchen verstanden werden. Moses sendet das Kriegsvolk aus, „um die Rache Jahwes an den Madianitern zu vollstrecken“. In siegreichem Kampfe werden alle Männer getötet, die Frauen und Kinder aber mit der Beute gefangen fortgeführt. Mit dem Hinweis, daß gerade madianitische Frauen schon einmal den Israeliten zum Fallstrick geworden sind, tadelt Moses deren Schonung und ordnet an, daß alle männlichen Kinder und alle Frauen, die schon Geschlechtsverkehr hatten, getötet werden; nur die Kinder weiblichen Geschlechts sollen am Leben bleiben.

Sodann hören wir 1 Sm 15, 1 ff., wie Samuel dem Saul im Namen Gottes den Auftrag gibt, an den Amalekitern zur Strafe für die einst während des Wüstenzuges gezeigte hinterhältige Feindseligkeit den Bann zu vollstrecken: „So ziehe hin und schlage Amalek und vollstrecke an ihm den Bann und an allem, was ihm gehört, und schone ihn nicht, sondern töte Männer wie Weiber, Knaben wie Säuglinge, Rinder wie Schafe, Kamele wie Esel“ (V. 3). Hier wird also die Durchführung des Bannes in seiner allerstrengsten Form, bei der nichts Lebendiges verschont und auch die ganze Habe des Feindes vernichtet werden soll, angeordnet. Wie unerbittlich Samuel diesen Auftrag versteht, zeigt er nachher, indem er dem Saul wegen der Übertretung dieser Anordnung seine unwiderrufliche Verwerfung als König im Namen Gottes ankündigt und selbst den von Saul verschonten Amalekiterkönig „vor Jahwe niederhauen läßt“.

Aber auch innerhalb Israels selbst konnte der Bann zur Anwendung kommen. Dt 13, 13—19 fordert für den Fall, daß eine israelitische Stadt offen zum Götzendienst abfällt, die rücksichtslose Vollstreckung des Bannes an dieser Stadt: „Die Bewohner jener Stadt sollst du mit der Schärfe des Schwertes schlagen, indem du sie und alles, was in ihr ist, und sogar ihr Vieh durch den Bann dem Schwerte weihst. Die ganze Beute sollst du auf dem Marktplatz zusammenbringen und die Stadt und die ganze Beute darauf als ein Ganzopfer<sup>a</sup> für Jahwe, deinen Gott, verbrennen, und sie soll ein ewiger Trümmerhaufen werden; sie darf nicht wieder aufgebaut werden“ (V. 16—17). Und im Richterbuch (21, 5) hören wir, wie die Verweigerung der Heeresfolge im Kampf gegen den Stamm Benjamin

<sup>a</sup> Das mit „Ganzopfer“ übersetzte Wort (kalil) wird von manchen Erklärern hier als Adjektiv genommen und darum übersetzt: (du sollst sie) völlig (im Feuer verbrennen). Auf jeden Fall ist die Verbrennung der Stadt nicht als ein Opfer im eigentlichen Sinne gemeint.



mit Todesstrafe bedroht war, die dann auch nachher an den Bewohnern der Stadt Jabes in Galaad, und zwar in der Form des Bannes vollstreckt wurde (21, 8—11).

## 2. Beurteilung: a) im AT. selbst:

Diese Texte zeigen nach allen Seiten hin den äußern Tatbestand des alttestamentlichen Bannes, soweit es um dessen sittlich-religiöse Beurteilung hier geht. Es fragt sich nun zunächst, in welchem Sinne das Alte Testament selbst diesen Bann und seine Anwendung verstanden hat.

Aus allen Texten geht klar hervor, daß er als eine religiös begründete Strafmaßnahme betrachtet wurde. Die mit dem Bann Belegten gelten überall als Feinde Jahwes und als Gegenstand seines Zornes und werden aus diesem Grunde der Vernichtung geweiht. Bei der zum Götzendienst abgefallenen israelitischen Stadt ist dies ja ohne weiteres klar. Von den Kanaanitern wird es wiederholt ausdrücklich betont: „Alles, was Jahwe ein Gräueltum ist, was er haßt, haben sie ihren Göttern getan. Verbrennen sie doch sogar ihre Söhne und Töchter im Feuer für ihre Götter!“ (Dt 12, 31). Und in Lev 12, 24 f. wird ihre Vertreibung aus Kanaan ausdrücklich als göttliches Strafgericht wegen ihrer sittlichen Entartung bezeichnet: „Ihr dürft euch nicht durch etwas derartiges (die vorher erwähnten widernatürlichen geschlechtlichen Sünden) verunreinigen, denn durch alles das haben sich die Völker verunreinigt, die ich vor euch vertreibe. Da wurde das Land unrein und ich suchte seine Verschuldung an ihm heim, so daß das Land seine Bewohner ausspie.“ Ebenso galten die Amalekiter, die Israel in seiner schwierigsten Lage in der Wüste feindselig entgegengetreten waren, für die altisraelitische Auffassung als Feinde Jahwes selbst, weil sie sein Volk vernichten wollten. Das bezeugt der alte Spruch aus der Wüstenzeit: „Krieg hat Jahwe wider Amalek von Geschlecht zu Geschlecht“ (Ex 17, 16). Und die Verweigerung der Heeresfolge in einem Falle wie Richt 20, wo es galt, das bundeswidrige Verhalten eines Stammes zu bestrafen, mußte als Unterstützung der Bundesbrüchigen erscheinen und darum als bannwürdiges Vergehen behandelt werden. Der Bann hat also stets zur Voraussetzung einen Tatbestand, der die Gebannten zum Gegenstand des Abscheus für Jahwe macht, und darum gilt ihre Vernichtung als ein Jahwe wohlgefälliges Werk und, nachdem der Bann feierlich und bindend für das Volk ausgesprochen ist, als eine strenge Pflicht, deren Verletzung den Übertreter selbst dem Banne preisgibt, vgl. Jos 7, 12ff.

Für die alttestamentliche Auffassung ist mit dieser Betrachtungsweise die Frage nach der sittlichen Erlaubtheit des Bannes erledigt, oder, richtiger gesagt, sie ist überhaupt nicht vorhanden. Daß alle Feinde und Widersacher Jahwes den Untergang verdienen, ist für sie eine Selbstverständlichkeit. Da es sich dabei um größere Gemeinschaften, Städte oder Völker, handelt, so wird auch die ganze Gemeinschaft der Vernichtung geweiht, ohne daß das sittliche Empfinden der damaligen Zeit Anstoß daran nahm, daß zum mindesten die noch nicht zum Vernunftgebrauch gelangten Kinder nicht persönlich mitschuldig sein können an der Tat, für die der Bann die Strafe darstellen soll. Sie gehören eben mit zu der schuldigen gottverhassten Gemeinschaft, die ganz und gar verschwinden soll, und sind selbst, wenn auch noch nicht persönlich schuldig geworden, doch ein „Same von Übeltätern“, von dem später zu erwarten wäre, daß die Bosheit der Väter in ihm wiederaufleben werde.

## b) Geschichtsvergleichende Beurteilung:

Das heutige Empfinden stößt sich zunächst an der Härte und Grausamkeit dieses Brauches. Aber, darum darf man ihn doch nicht einseitig aus diesem Empfinden heraus beurteilen, darf ihn auch nicht als Beweis einer besondern Grausamkeit der alten Israeliten betrachten, sondern muß ihn in geschichtlicher Betrachtungsweise werten als eines der vielen und allgemein bei den Völkern

des Altertums vorkommenden Beispiele grausamer und wilder Sitte. Denn der Brauch, die Kriegsgefangenen der Gottheit zu weihen und sie als eine Art von Opfer für diese zu töten, wird nicht nur in der Mesa-Inschrift von den semitischen Moabitern bezeugt, sondern findet sich auch bei so vielen arischen Völkern alter Zeit, daß man ihn nicht irgend einem Volk oder einer Rasse besonders zur Last legen darf, sondern ihn zu den allgemein verbreiteten grausamen Sitten alter Zeit rechnen muß, über die die Menschheit nur langsam und mühsam hinausgekommen ist.

Von den Römern wissen wir, daß noch in später Zeit die im Triumphzug mitgeführten Gefangenen auf dem Capitol für die Götter getötet wurden, ehe der Triumphator sein Opfer darbrachte.

Die Gallier weihten dem Kriegsgott die Beute in einer Form, die stark an den israelitischen Bann erinnert, wie Caesar uns berichtet: „*Huic (Marti) cum proelio dimicare constituerunt, ea, quae bello ceperint, plerumque devovent; cum superaverunt, animalia capta immolant reliquasque res in unum locum conferunt. Multis in civitatibus harum rerum exstructos tumulos locis consecratis conspici licet; neque saepe accidit, ut neglecta quispiam religione aut capta apud se occultare aut posita tollere auderet, gravissimumque ei rei supplicium cum cruciatus constitutum est*“ (Bell. Gall. 6, 17). Zwar ist hier nicht ausdrücklich von der Tötung Kriegsgefangener die Rede, aber, da nach Caesar (I. c. 6, 16) die Menschenopfer bei ihnen sehr häufig waren, ist es wahrscheinlich genug, daß in der dem Kriegsgott geweihten Beute auch Gefangene mit einbegriffen waren.

Von den verschiedensten germanischen Stämmen ist uns ausdrücklich der Brauch bezeugt, Kriegsgefangene als Weihgabe für die Götter zu töten. Von den Kimbern berichtet Strabo (Geogr. VII, 2, 3) dies als stehenden Brauch, und Orosius (Histor. V, 16, 5) schildert auf Grund älterer Quellen, wie sie nach der Schlacht von Arausio tatsächlich mit der Beute und den Gefangenen verfahren: „*nova quadam atque insolita execratione cuncta, quae ceperant, pessum dederunt; vestis discissa et projecta est, aurum argentumque in flumen abiectum, loricae virorum concisae, phalerae equorum disperditae, equi ipsi gurgitibus immersi, homines laqueis collo inditis ex arboribus suspensi sunt, ita ut nihil praedae victor, nihil misericordiae victus agnosceret*“. Ähnlich berichtet Tacitus von den Hermunduren, daß sie im Kriege mit den Chatten: „*diversam aciem Marti ac Mercurio sacravere, quo voto equi, viri cuncta viva occisioni dantur*“ (Annal. 13, 57). Auch von den Gothen und Franken wird der Brauch mehrfach durch zuverlässige Zeugnisse berichtet<sup>4</sup>.

Wenn also das Alte Testament nur als rein profangeschichtliche Urkunde zu beurteilen wäre, so könnte man es mit dem Hinweis auf jene Beispiele für relativ gerechtfertigt halten, weil diese beweisen, daß es mit seiner Bannung der Feinde nicht sittlich tiefer stand als sehr viele andere Völker der alten Zeit. Es würde auch für die moraltheologische Beurteilung keine große Schwierigkeit bilden, wenn die Bannung der Feinde nur als tatsächlich von den Israeliten geübter Brauch berichtet wäre. Dann könnte man ihn einfach zu den natürlichen Gesittungsmängeln rechnen, die das Volk der Offenbarung noch an sich trug, und die die göttliche Offenbarung um seiner „Herzenshärte“ willen noch eine Zeit lang duldete, ehe sie die Menschheit zu einer höhern Erkenntnis und Sitte emporführte. Zum wirklich schweren und noch nicht befriedigend gelösten theologischen Problem wird der alttestamentliche Bann dadurch, daß seine Anwendung von zwei Propheten wie Moses und Samuel ausdrücklich im Namen Gottes verlangt wird.

<sup>4</sup> Vgl. die gesammelten Stellen bei W. Baetke, Die Religion der Germanen in Quellenzeugnissen. Frkf./M. 1938, S. 29–32.

### c) Beurteilung in der christlichen Theologie:

Die mittelalterliche Theologie hat dieses Problem noch kaum gesehen und behandelt. Dies rührt wohl daher, daß das Mittelalter, das selbst so oft in blutigem Kampf um Leben und Tod mit Feinden des christlichen Glaubens stand, an der Ausrottung solcher Feinde des Glaubens keinen Anstoß nahm<sup>5</sup> und daher auch ohne weiteres die im Alten Testament berichtete Vernichtung der Feinde des wahren Gottesglaubens für eine natürliche und gottgefällige Sache hielt. Daher begegnet uns der Bann nicht unter den traditionellen Schwierigkeiten, die die scholastische Theologie im Alten Testament gegen die christliche Moral sah und zu lösen sich bemühte. Aber die grundsätzliche Frage, um die es sich dabei handelt, nämlich die Frage, ob Gott auch die Tötung eines schuldlosen Menschen anordnen könne, ist doch von der mittelalterlichen Theologie aus einem andern Anlaß viel erörtert worden, nämlich wegen des göttlichen Befehls an Abraham, seinen Sohn Isaak als Opfer darzubringen.

Die ältere Scholastik, z. B. Alexander Halensis und Albertus Magnus, suchten diesen göttlichen Auftrag einfach zu rechtfertigen mit dem Hinweis, daß Gott als höchster Gesetzgeber unter keinem Gesetz stehe und als Urheber des natürlichen Sittengesetzes dieses auch im Einzelfalle aufheben könne („per dispensationem“). Der hl. Thomas aber hat unter dem Einfluß der aristotelischen Ethik stärker den Gedanken der absoluten Gültigkeit des natürlichen Sittengesetzes betont<sup>6</sup>. Dieses hat seine nächste Grundlage in der in ihrem Wesen immer und überall gleichen Menschennatur und seine letzte Grundlage nicht in einer willkürlichen Setzung Gottes, sondern in seinem unveränderlichen Wesen, nach dessen Ähnlichkeit die menschliche Natur geschaffen ist. Infolgedessen muß auch das natürliche Sittengesetz als Ausfluß des sittlichen Wesens Gottes selbst unveränderlich und auch in jedem Einzelfall unaufhebbar sein. Darum konnte Thomas Gottes Auftrag an Abraham nicht mehr mit Annahme einer Dispens rechtfertigen. Denn die Dispens setzt im Einzelfall die Forderung des Gesetzes außer Kraft. Darum kann nach Thomas nur von solchen göttlichen Geboten dispensiert werden, die nicht unmittelbarer Ausdruck der sittlichen Norm selbst sind, sondern nur (als Mittel zum Zweck) auf diese hingeeordnet sind. Denn auf die Verwirklichung der sittlichen Norm kann Gott niemals verzichten. Nun zählen aber nach Thomas die Gebote des Dekalogs, also auch das fünfte, das die Tötung eines Schuldlosen verbietet, zu den „praecepta, quae continent ipsum ordinem iustitiae et virtutis“ und daher kommt er zu der Fölgelung: „et ideo praecepta decalogi sunt omnino indispensabilia“ (S. theol. 1a 2ae qu. 100 a. 8. c). Daher muß denn Thomas eine andere Rechtfertigung des göttlichen Befehls an Abraham suchen, die die grundsätzliche Geltung des 5. Gebotes auch in diesem Falle unangetastet läßt. In der genannten quaestio (ad 3.) sagt er: „Abraham, cum consensit occidere filium, non consensit in homicidium, quia debitum erat eum occidi per mandatum Dei, qui est dominus vitae et mortis; ipse enim est, qui poenam mortis infligit omnibus hominibus iustis et iniustis pro peccato primi parentis, cuius sententiae si homo sit executor auctoritate divina, non erit homicida sicut nec Deus.“ So bleibt nach Auffassung des hl. Thomas das 5. Gebot in uneingeschränkter Geltung. Denn dieses verbiete die Tötung eines Menschen „secundum quod habet rationem indebiti“. Wo diese ratio indebiti nicht vorhanden sei, wie bei der Tötung eines Verbrechers, der durch den rechtmäßigen Richter zum Tode verurteilt worden ist, falle diese ratio indebiti fort,

<sup>5</sup> Vgl. S. Thom. Summa theol. 2 2, qu. 11 a. 3, wo die Tötung der Häretiker durch die Träger der öffentlichen Gewalt als Strafe für die Häresie ohne weiteres als erlaubt betrachtet wird: „haeretici statim ex quo de haeresi convincuntur, possunt non solum excommunicari sed et iuste occidi.“

<sup>6</sup> Vgl. hierzu die Monographie von Dr. W. Stockums, Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der scholastischen Ethik (Freiburger Theol. Stud. 4. Heft, 1911).

und darum dürfe sie geschehen, nicht aus einer dispensatio divina, sondern weil sie gar nicht unter das 5. Gebot falle. Ebenso fiel nach Thomas die von Abraham verlangte Tötung Isaaks nicht mehr unter das 5. Gebot, nachdem Gott als der absolute Herr über Leben und Tod des Menschen kraft seines dominium absolutum sie angeordnet hatte<sup>7</sup>.

Die von Scotus beeinflusste Richtung der Scholastik gab in steigendem Maße die von Thomas so stark betonte Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes preis, indem sie nicht das göttliche Wesen, sondern den positiven Willen Gottes als dessen Grundlage annahm. Für diese Auffassung war das Problem leicht gelöst. Mit derselben Vollmacht und Freiheit, mit der Gott das 5. Gebot gegeben hat, konnte er es auch im Einzelfalle wieder aufheben.

Die Verschiedenheit dieser Auffassung ist für uns nicht von wesentlicher Bedeutung. Denn in dem Punkte, der an unserm Problem für das heutige Empfinden den Hauptanstoß bildet, stimmen sie alle überein, indem sie nämlich die Tötung des Schuldlosen mittels einer juristischen Konstruktion einseitig und ausschließlich aus göttlicher Ermächtigung zu erklären und zu rechtfertigen suchen, bei der der Mensch lediglich als gehorsames Vollstreckungswerkzeug des göttlichen Willens erscheint.

Nach dieser von der mittelalterlichen Moral und Rechtslehre aufgestellten Theorie suchte denn auch die spätere Exegese, soweit sie in den alttestamentlichen Anordnungen über den Bann ein sittliches Problem fand, dessen Lösung. Alphonsus Tostatus (1400—1455) stellt, ohne darin eine Schwierigkeit zu finden, fest, daß jede menschliche Handlung gerechtfertigt ist, wenn sie auf ausdrücklichen Befehl Gottes geschieht: (si Deus nobis aliquid expresse facere iubet) „tunc, sive bonum sit secundum se... sive indifferens... sive malum secundum occidi iusserit... Amplius licebat Judaeis inferre bellum Chananaeis et eripere eis omnium agendorum errare non potens; quicquid ergo iubet, procul dubio ius est et ad illud obligamur“. Diese Auffassung wird dann von ihm auf den göttlichen Befehl zur Ausrottung der Kanaaniter angewandt: „Judaeis licebat pugnare contra Chananaeos ad mortem illorum et ad eripiendam illis terram. Primo de morte ipsorum, nam Chananaei erant peccatores nimis coram Domino et completis iniquitatibus eorum Deus volens eos delere fecit ministros ad hoc Judaeos, quibus licebat occidere Chananaeos, sicut ministro iudicis licet occidere, quem iudex occidi iussit... Amplius licebat Judaeis inferre bellum Chananaeis et eripere eis terram, quia titulus pertinebat ad Judaeos, cum donatam recepissent ab eo, qui potest donare; Domini enim est terra et plenitudo eius, ut patet Psal. 23. et Ex. cap. 9. Ideo potest donare illam aut quamcumque eius partem, cui voluerit.“

In gleicher Weise rechtfertigt Tostatus die 1 Sm 15 berichtete Vollstreckung des Bannes an den Amalekitern. Hier geht er auch wenigstens kurz auf die dort angeordnete Tötung der unmündigen Kinder und Säuglinge ein, bei denen der Tod nicht eine von Gott verhängte Strafe für irgendwelche Sünden sein könne, und sagt dazu: „iussit illos occidi, quia Deus volebat, quod memoria Amalec de-

<sup>7</sup> Im Sinne vorstehender Ausführungen ist es wohl auch zu verstehen, wenn Thomas später, 2 2 qu. 154, a. 2, ad 3. sagt: eine Handlung sei Sünde „in quantum est contra rationem rectam. Ratio autem hominis recta est, secundum quod regulatur voluntate divina, quae est prima et summa regula. Et ideo, quod homo facit ex voluntate Dei, eius praecepto obediens, non est contra rationem rectam, quamvis videatur esse contra communem cursum naturae. Et ideo... Abraham non peccavit filium innocentem volendo occidere propter hoc quod obedivit Deo, quamvis hoc secundum se consideratum sit communiter contra rectitudinem rationis humanae“.

<sup>8</sup> Commentarius in Josue, Cap. II., quaestio 41. (in der Ausgabe der Opera omnia Tostati, Venetiis 1728, tom. 8. pag. 71 s.).

<sup>9</sup> Com. in Jos. IX., qu. 12 (tom. 12., pag. 5).



leretur sub coelo, Ex. cap. 17. et Deut. cap. 25; si tamen parvuli manerent, in illis conservaretur populus Amalecitarum, ergo debuerunt occidi<sup>10</sup>“.

Cornelius a Lapide (1567–1637) schreibt zu Dt 20, 10: „civitatibus in Canaan positis pacem offerre non poterant (Israelitae), sed omnes omnino incolas etiam feminas et infantes occidere debebant, tum quia tota Chananaea a Deo tradita erat Hebraeis possidenda, tum quia Chananaei erant semen vitium et maledictum, quibus si parcitum fuisset, ipsi Habraeos secum commorantes ad idola et vitia sua pertraxissent, ut dicitur v. 17“. Zu 1 Sam 15,3 schreibt er mit Rücksicht darauf, daß hier der Bann gegen die Amalekiter angeordnet wird als Strafe für ein Vergehen, das nicht das gegenwärtige Volk der Amalekiter, sondern dessen Vorfahren begangen hatten: „Iusserat Deus, qui est necis vitaeque omnium dominus, deleri plane Amalecitas, non solum homines sed et iumenta, adeoque eorum memoriam aboleri: praesertim, quia ipsi parentum odia in Iudeos induerant aliaque eorum peccata imitabantur ... Parvuli quoque ob peccatum originale rei erant mortis eisque mors cita potius erat beneficium quam supplicium, ne, si adolescerent, gravius peccarent, ideoque acius in gehenna punirentur.“

A. Calmet OSB. (1672–1757) erklärt in einer Bemerkung zu Dt 7,2 den Bann gegen die Kanaaniter als eine „sententia lata a Deo, qui ceu supremus humanae vitae arbiter pro sua voluntate decrevit de iis rebus, quas gentibus hisce criminosis concesserat“<sup>11</sup>. Zur Rechtfertigung des Kampfes, den die Israeliten gegen die Kanaaniter führten, ohne von ihnen Unrecht erlitten zu haben, zitiert er den hl. Augustinus (in Josue, cap. X): „Hoc genus belli sine dubitatione iustum est, quod Deus imperat, apud quem non est iniquitas, et qui novit, quid cuique fieri debeat, in quo exercitus non tam auctor belli quam minister iudicandus est“<sup>12</sup>. Die Härte, die für das natürlich menschliche Empfinden in der Tötung auch der unmündigen Kinder liegt, hat Calmet wohl empfunden, wie aus seiner Bemerkung zu Dt 20,14 hervorgeht: „Communes belli leges sanciunt, ne ferrum adhibeatur in eos, qui ad resistendum armaque ferenda non sint apti. Debiliior aetas et sexus ab ultione victoris homines subducunt.“ Während er hier keine Rechtfertigung dieser Handlungsweise versucht, sagt er darüber zu 1 Sam 15,3: „Deus omnes una hic damnatione obvolvit, vel infantes ab ubere et bruta. Eius iussioni adhaerere, nihil examinautes, parentes nemini, obtemperare debebant Israelitae, quibus Deus nihil nisi obedientiae meritum relinquebat. Absolutus vitae rerumque omnium nostrarum Arbiter ita praecipiebat eiusque iussiones nihil nisi sanctum iustumque continebant.“

#### d) Heutige Sicht des Problems:

Die Äußerungen dieser jeweils für ihr Jahrhundert repräsentativen Vertreter katholischer Exegese mögen genügen, um die Auffassung zu kennzeichnen, die bis in die neueste Zeit hinein in dieser Frage vertreten wurde, und die im wesentlichen durch zwei Gedanken, nämlich den Hinweis auf die absolute Oberhoheit Gottes über seine Geschöpfe und die sittliche Entartung der Kanaaniter ihre Verurteilung als göttliches Strafgericht zu rechtfertigen sucht. A. Fernández gesteht in seinem schon zitierten Artikel offen zu, daß diese bisherigen Erklärungsversuche keine ganz befriedigende Lösung der Schwierigkeit für unser heutiges Empfinden bieten (p. 157 s.). Er glaubt sie durch eine neue Betrachtungsweise zu einer bessern Lösung ergänzen zu können. Die Ausrottung der Kanaaniter müsse nämlich im Zusammenhang des messianischen Heilsplanes betrachtet werden, auf dessen Verwirklichung alle natürlichen und übernatürlichen Veranstaltungen der göttlichen Vorsehung hinielen. Das Land Kanaan wurde Israel nicht nur dazu

<sup>10</sup> Com. in I. Reg. XV., qu. 7 (tom. 12., pag. 5).

<sup>11</sup> Ich zitiere nach der lateinischen Ausgabe von Mansi, *Commentarius Litteralis in omnes libros Vet. et Nov. Test. Aug. Vindelicorum et Wirceburgi*, 1755.

<sup>12</sup> Das Zitat wird zu Jos 20, 10 (tom. 2., pag. 363) angeführt.

gegeben, daß es als Volk eine Heimstätte habe, sondern in erster Linie, damit es dort die ihm im messianischen Heilsplan zugedachte Aufgabe erfülle, nämlich den wahren Gottesglauben zu erhalten, bis er zur festgesetzten Zeit Anteil aller Völker werden sollte. Zur Erfüllung dieser Aufgabe mußte Israel in seinem Lande von aller Gefahr heidnischer Ansteckung möglichst geschützt sein, und ebendeshalb war ein Zusammenleben mit den religiös und sittlich so tief entarteten Kanaanitern nicht ohne diese Gefahr möglich, und darum ordnete Gott die völlige Vernichtung dieses Volkes an. Fernández hat gewiß Recht, wenn er die Ausrottung der Kanaaniter in jenen Zusammenhang bringt, denn das Alte Testament selbst betont nachdrücklich die Gefahr der religiösen Ansteckung Israels durch die Kanaaniter als Begründung für ihre unbarmherzige Ausrottung (Dt 7,1 ff.). Aber wenn er meint, diese grausame Maßregel verliere, in diesem Zusammenhang betrachtet, viel von ihrer Grausamkeit (I. c. p. 159), so ist das wohl eine ungenaue Ausdrucksweise. Denn an der Grausamkeit der Sache wird ja durch diesen Zusammenhang nicht das Geringste geändert. Nur wird eine Grausamkeit, die einem großen und wichtigen Zwecke dient, für das menschliche Empfinden in gewisser Weise erträglicher als eine sinnlose Grausamkeit. Aber das eigentliche theologische Problem, nämlich die Frage, wie es möglich ist, daß der gerechte und gütige Gott ein so grausames Mittel zur Verwirklichung seiner Vorsehung anordnet, wird seiner Lösung damit keinen Schritt näher gebracht. Denn Gott mußte ja nicht aus Verlegenheit zu einem solchen Mittel greifen, weil er den erstrebten Zweck nicht hätte anders erreichen können. Aber warum er nun gerade dieses wählte, dafür weiß auch Fernández keine andere Erklärung zu geben als die Berufung auf die vollkommene Oberhoheit Gottes, dem „die blinde Kreatur“ nicht vorschreiben darf, die Mittel seiner Vorsehung nach unserm Empfinden zu wählen (I. c. p. 159). Er kommt darum im Grunde nicht über die frühern Lösungen hinweg, die er selbst als nicht völlig befriedigend bezeichnet hat.

Wenn wir uns nun einmal genauer fragen, worin denn das Unbefriedigende dieser Erklärungsversuche liegt, so ist es nicht der grundlegende Gedanke, mit dem sie Gottes Tun zu erklären suchen, die Geltendmachung seiner vollkommenen Oberhoheit über alle seine Geschöpfe. Denn eine offenbarungsgläubige Theologie kann diese nicht bestreiten und wird nie die Mahnung des Apostels Paulus vergessen dürfen: „O homo, tu quis es, qui respondeas Deo! Numquid dicit figmentum ei, qui se finxit: quid me formasti sic?“ (Röm 9,20). Was die Offenbarung uns wirklich über Gottes Tun in der Geschichte sagt, müssen wir im Glauben hinnehmen, ohne deswegen Gott vor den Richterstuhl menschlichen Denkens und Empfinden ziehen zu wollen, damit er dort sein Tun rechtfertige. Nur die theologischen Theorien, mit denen man jenes Tun zu erklären und rechtfertigen sucht, dürfen wir auf ihre Haltbarkeit prüfen. Und bei solcher Prüfung erscheint die Theorie, die nur Gottes uneingeschränktes Verfügungsrecht über seine Geschöpfe als Erklärungsgrund für jene grausame Anordnung der Ausrottung der Kanaaniter geltend macht, für unser Empfinden unbefriedigend. Denn, so sehr sie die echt religiöse Wahrheit von Gottes Oberhoheit und seiner vollkommenen Unabhängigkeit betont, durch die Einseitigkeit und Ausschließlichkeit, mit der sie eine so grausame und unmenschliche Handlungsweise der Israeliten aus einer souveränen göttlichen Anordnung herleitet und erklärt, tritt sie unserm religiösen Empfinden zu nahe, das sich sträubt, die letzte Ursache und Erklärung solcher Grausamkeit in Gott zu suchen statt in der natürlichen Roheit und Wildheit der gefallenen Menschennatur. Die Vertreter dieser Auffassung würden nicht genügend die Schwierigkeit, die es für das religiöse Empfinden bedeutet, glauben zu sollen, daß eine nach ihrer eigenen Auffassung sonst durch das Naturgesetz dem Menschen verbotene Grausamkeit und Ungerechtigkeit hier von Gott „spon te sua“ angeordnet werde. Nicht nur das Empfinden derer, die nicht an die Wirklichkeit jener göttlichen Anordnung glauben, sondern sie in die Reihe jener Fälle zählen, in denen die menschliche Leidenschaft sich hinter eine religiöse

Maske versteckt hat, vielmehr gerade auch das religiöse Empfinden dessen, der die göttliche Offenbarung ganz ernst nehmen möchte, hat nicht geringe Schwierigkeit, anzunehmen, daß Gott in dieser Weise als ein Werk des Gehorsams vom Menschen eine Tat fordere, die ihm ohne dieses göttliche Gebot als ungerecht und grausam gelten müßte. Und es dürfte kaum unserer christlichen Gottesauffassung angemessen sein, darin eine Erprobung des Gehorsams zu sehen, bei der die Israeliten, wie Calmet sagt, in blindem Gehorsam „*nihil examinantes*“ das „*meritum obedientiae*“ suchen sollten. Wenn irgendwo, so verlangt hier unser religiöses und sittliches Empfinden, die Grausamkeit der alttestamentlichen Anordnung nicht einseitig mit einer Berufung auf eine göttliche Anordnung, sondern mit dem Hinweis auf die „Herzenshärte“ der alten Israeliten zu erklären.

Dies allein entspricht auch einem richtigen geschichtlichen Verständnis der altisraelitischen Kulturgeschichte und der Offenbarung selbst. Denn der Umstand, daß der israelitische Bann so viele Ähnlichkeit in den Kriegssitten anderer alter Völker hat, zeigt uns deutlich, daß er nicht erst durch die mosaische Gesetzgebung in Israel eingeführt wurde, sondern eine alte rohe Kriegssitte darstellt, die das vormosaische Israel mit vielen Völkern alter Zeit und primitiver Kultur gemeinsam hatte, und die in einer noch rohen menschlichen Gesittung und Denkweise ihren Ursprung hatte.

Aber dann erhebt sich die Frage: Wie werden wir mit dieser Annahme, die die Wurzel jenes grausamen Brauches in der Grausamkeit der Menschen sucht, den Aussagen der Hl. Schrift gerecht, in denen der Bann ausdrücklich als Anordnung Gottes hingestellt wird? Es ist heute allgemein bekannt und zugestanden, daß die mosaische Gesetzgebung keineswegs in allen Stücken etwas Neues darstellt, sondern vielfach ältere überlieferte Sitten und Gebräuche übernommen und als Anordnungen Gottes sanktioniert hat. Denn der Rechtsanspruch der mosaischen Gesetze, als göttliche Gebote betrachtet zu werden, hängt ja nicht davon ab, daß der Inhalt dieser Gebote dem Moses erstmalig und als etwas ganz Neues geoffenbart wurde, sondern davon, daß Gott wirklich in direkter und übernatürlicher Offenbarung den Moses dazu anregte, jene Gebote als Gesetz für Israel zu verkünden. So konnte auch ein längst schon bekannter Brauch zum göttlichen Gesetz für Israel werden. Diese Auffassung bietet keinerlei theologische Schwierigkeit, so lange es sich um Sitten und Gebräuche handelt, die sich in das natürliche Recht und in die natürliche Moral einordnen lassen. Bei der Sitte des Bannes aber handelt es sich um einen Brauch, der nach fast allgemeiner Annahme mit dem natürlichen menschlichen Recht im Widerspruch steht, und die besondere Schwierigkeit unseres Problems liegt in der Frage: Wie war es möglich, daß ein solcher, dem natürlichen Recht widerstreitender Brauch von Moses sanktioniert und in die göttliche Offenbarung aufgenommen werden konnte?

Schon die älteste christliche Theologie hat bemerkt, daß die alttestamentliche Gesetzgebung gegenüber dem christlichen Sittengesetz noch in manchen Stücken unvollkommen war, und sie hat diese Unvollkommenheit eines doch von Gott gegebenen Gesetzes zu erklären gesucht aus einer „Anpassung“ Gottes an die menschliche Unvollkommenheit. Man konnte sich dafür ja auf das Wort Jesu berufen, nach dem Gott das Gesetz über die Ehescheidung durch Moses erlassen hat, nicht als den Ausdruck seines anfänglichen und reinen Gotteswillens, sondern als ein Zugeständnis an die „Herzenshärte“ des israelitischen Volkes. Die richtige Auffassung dieser göttlichen „Anpassung“ an die menschliche Unvollkommenheit ist ganz allgemein von größter Bedeutung für das richtige Verständnis der alttestamentlichen Offenbarung und wohl auch der Schlüssel zur Lösung unseres Problems<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Auch Fernandez gibt zu, daß zur Erklärung der grausamen Vernichtungsbefehle gegen die Kanaaniter eine Anpassung Gottes an die noch rohe und grausame Denkweise der alten Zeit in Frage komme: „Es ist statthaft und sogar wert-

Eine ältere Theologie, die in der Offenbarung vielfach zu einseitig nur den göttlichen Faktor berücksichtigte, und in dem menschlichen Vermittler der Offenbarung ein rein passives Werkzeug sah, hat auch jene „Anpassung“ Gottes an die Unvollkommenheit der Menschen als eine rein äußerliche Anpassung verstanden, bei der Gott gleichsam in ähnlicher Weise auf die Stufe menschlichen Denkens und Empfindens herabstieg, wie etwa ein Erwachsener, der zu Kindern in kindlicher Sprache und Ausdrucksweise spricht. Eine freilich sehr schwierige Aufgabe der heutigen Theologie besteht darin, den Begriff der Offenbarung so zu erklären, daß der göttliche Faktor sein Recht behält, aber auch der menschliche zu seiner Geltung kommt. Denn es geht nicht an, den menschlichen Vermittler der Offenbarung, den Propheten, als ein rein passives Werkzeug, etwa als „die Feder, mit der Gott seine Offenbarung an die Menschheit geschrieben hat“, zu betrachten, oder, wenn es erlaubt ist, ein solches Bild zu gebrauchen, als das Sprachrohr, durch das Gottes Stimme zu den Menschen dringt. Wir müssen vielmehr den Propheten als ein lebendiges, d. h. ein tätig mitwirkendes, ja mitgestaltendes Werkzeug Gottes bei der Offenbarung betrachten. Er empfängt, abgesehen vielleicht von einzelnen besonderen Fällen einer Wortoffenbarung, das „Wort Gottes“ nicht als ein fertiges Diktat, das er nur weiterzugeben hätte; sondern dieses „Wort Gottes“ erhält seine bestimmte Gestaltung und Prägung im Geiste des Propheten. Seine natürlichen Geisteskräfte werden von dem offenbarenden Geiste Gottes angeregt und in Dienst genommen und gestalten dann unter der übernatürlichen Leitung und Einwirkung dieses Geistes die Gedanken und Worte, die Gott den Menschen als „Sein Wort“ durch jenen Propheten verkünden lassen will. Daher trägt das „Gotteswort“ eines Propheten eben so sehr dessen persönlichen Stempel, wie sonst irgend ein rein menschliches Wort das Gepräge seines Urhebers zeigt. Denn es ist in dieser Hinsicht in vollem Sinne auch ein Wort des Propheten selbst, und doch zugleich, da der Prophet es als Werkzeug Gottes spricht, auch in vollem Sinne ein „Wort Gottes“.

Dies will natürlich nicht im Sinne einer immanentistischen Erklärung der Offenbarung verstanden werden, die die Offenbarung aus rein innermenschlichen Ursachen ableiten will und sie nur in einem theologisch uneigentlichen Sinne als Offenbarung betrachtet, nämlich insofern wegen des seismäßigen Zusammenhangs zwischen Gott und Mensch alle Tätigkeiten des Menschen letztlich aus dem göttlichen Urgrunde fließen und daher, besonders in ihren höchsten geistigen und künstlerischen Leistungen, als „Offenbarungen des Göttlichen“ betrachtet werden können. Bei der oben gemeinten Auffassung des Propheten als eines lebendigen Werkzeuges Gottes wird vielmehr ausdrücklich und unzweideutig daran festgehalten, daß Gott in einer besonders und übernatürlichen Einwirkung den Geist des Propheten anregt und in ihm die Gedanken und Worte sich bilden läßt, die er eben durch diesen Propheten den Menschen als „Wort Gottes“ verkünden will.

Bei dieser Auffassung des Aktes der prophetischen Offenbarung als eines lebendigen Zusammenwirkens Gottes mit den menschlichen Geisteskräften des Propheten wird es leicht verständlich, daß die persönlichen Besonderheiten

voll, die primitive Denkweise jener Zeiten zu berücksichtigen, sowie die Wildheit der Sitten, die noch unentwickelte Rechtsauffassung, mit einem Worte die geschichtliche Umwelt, in der sich jene Begebenheiten vollzogen, und der sich auch bis zu einem gewissen Grade die göttliche Vorsehung anzupassen pflegt, die ohne Gewalttätigkeit wirkt und die besondere Eigenart der zweiten Ursachen in Geltung läßt.“ (I. c. p. 159 s.). In diesem von Fernández nur nebensächlich behandelten und in seiner großen theologischen Schwierigkeit auch nicht näher erklärten Gedanken liegt aber gerade die Grundlage für eine Auffassung, die dem besonderen Anstoß des heutigen Menschen an jener Grausamkeit gerecht werden kann.



und auch die menschlichen Beschränktheiten des Propheten in die Offenbarung mithineinwirken und in ihrer Gestaltung und Prägung mit zum Ausdruck kommen, und damit haben wir dann auch zugleich eine innere Erklärung für die oben erwähnte „Anpassung“ der göttlichen Offenbarung an die jeweiligen besonderen Verhältnisse der Menschen, an die sie erging. Diese „Anpassung“ bestand darin, daß Gott sich als Vermittler seiner Offenbarung einen Menschen aus ihrer Mitte erwählte, der mit seinem Denken und Empfinden auf ihrer Stufe stand und darum auch die göttliche Offenbarung ihnen in ihrer eigenen Sprache und Denkweise verkündete. Aus dieser Art der „Anpassung“ müssen wir also auch die Unvollkommenheiten der alttestamentlichen Offenbarung zu verstehen suchen. In ihnen hat Gott sich dem noch unvollkommenen sittlichen Standpunkt des altisraelitischen Volkes „angepaßt“, indem er als Werkzeuge seiner Offenbarung Männer aus jenem Volke erwählte, die, wenn auch über die Masse hervorragend, doch mit ihrem Denken und Empfinden in diesem Volk wurzelten und auch als Kinder ihres Volkes und ihrer Zeit etwas von deren Unvollkommenheiten an sich trugen. Natürlich konnte Gott in der Offenbarung diese natürlichen Unvollkommenheiten der von ihm erwählten prophetischen Werkzeuge ausgleichen, und er hat es auch getan, aber nicht in allseitiger Weise, sondern nur in solchem Maße, wie es dem Zweck seiner jeweiligen Offenbarung entsprach. Denn Gott wollte das Volk Israel nicht mit einem Schlage durch seine Offenbarung auf die vollendete Höhe der religiösen und sittlichen Erkenntnis führen, die das Ziel seiner Offenbarung war, sondern erst in langsamer und allmählicher Entwicklung sollte die Menschheit sich aus der Tiefe der Gott-entfremdung und der sittlichen Verwilderung zu jener Höhe emporarbeiten. Jede Offenbarung in der alttestamentlichen Geschichte bedeutet eine Stufe aufwärts auf diesem Wege, und jeder Prophet ist darum Vermittler der göttlichen Offenbarung für eine bestimmte Stufe dieser Entwicklung. Aus dieser offenbarungsgeschichtlich bedingten Beschränktheit seiner Aufgabe ergab sich auch das Maß dafür, wieweit seine eigenen persönlich und zeitgeschichtlich bedingten Unvollkommenheiten durch die Offenbarung ausgeglichen werden mußten. In den Stücken, in denen Gott, seinem langsam von Stufe zu Stufe fortschreitenden Erziehungsplan entsprechend, noch eine unvollkommene sittliche Erkenntnis und Lebensweise in dem Offenbarungsvolk um seiner „Herzenshärte“ willen duldete, ließ er darum auch seine Propheten noch auf der vorläufigen und unvollkommenen Stufe ihrer Zeit stehen, nicht weil er in der Offenbarung jene Unzulänglichkeit nicht hätte ausgleichen können, sondern weil dies nicht dem innern Entwicklungsgesetz seiner Offenbarung entsprach. In einer Zeit z. B., da er die Einheit und die Unauflöslichkeit der Ehe noch nicht in voller Reinheit zum Gesetz erheben wollte, konnte er darum auch durch Moses ein Gesetz erlassen, das die Ehescheidung in eine bestimmte gesetzliche Form brachte und sie damit indirekt als einen vorläufigen Brauch in Israel sanktionierte, obwohl sie dem Naturrecht der Ehe widerspricht und heute auch durch keine „Dispens“ von seiten Gottes mehr möglich wäre. Und solange Gott, ebenfalls um der „Herzenshärte“ willen die Menschen noch nicht vor die erhabene Forderung der christlichen Nächstenliebe stellen wollte, konnte er auch die Vermittler seiner Offenbarung teilweise außerhalb dieser Erkenntnis stehen und sie z. B. in den Fluchpsalmen Gebete sprechen lassen, die in dieser Form aus der sittlichen Erkenntnis des Christentums nicht mehr hätten gesprochen werden können<sup>14</sup>.

Ähnlich müssen wir auch die Anordnung des Bannes im Namen Gottes verstehen. Sie ist dadurch bedingt, daß Gott sich einem Volk offenbarte, das diese grausame Kriegssitte kannte, und daß er sich als Werkzeug seiner Offenbarung einen Mann aus diesem Volke erwählte, der mit seinen Zeitgenossen an der Grausamkeit dieses Brauches noch keinen sittlichen Anstoß nahm. Als Moses,

<sup>14</sup> Vgl. darüber die Ausführungen in meinem Artikel „Das theologische Problem der Fluchpsalmen“ in Pastor bonus, 51 (1940) S. 71 ff.

unter übernatürlicher Anregung und Leitung Gottes, daranging, durch seine Gesetzgebung die von ihm begründete Verehrung des wahren Gottes in Israel fest zu begründen und gegen alle Gefahren zu sichern, erschien seinem natürlichen Denken die Bannung, d. h. die völlige Ausrottung der religiös und sittlich entarteten Kanaaniter als das sicherste Mittel, um Israel vor jeder Gefahr der Ansteckung von dieser Seite her zu schützen. Da sein sittliches Empfinden an der Grausamkeit dieser Maßregel noch keinen Anstoß nahm, so trug er auch kein Bedenken, sie in die Gesetzgebung aufzunehmen, die er im Namen Gottes den Israeliten verkündete. Diese Anordnung ist also inhaltlich begründet in der rohen Kriegssitte der alten Zeit und in der rücksichtslosen Denkweise des Moses, der kein Mitleid kannte, wo die wahre Gottesverehrung ihm gefährdet erschien.

Freilich dürfen wir damit nicht sagen, daß sie nicht auch wirklich Ausdruck des göttlichen Willens für Israel gewesen sei. Auch einzelne neuere offenbarungsgläubige Exegeten, die den sittlichen Anstoß dieser im Namen Gottes angeordneten Grausamkeit empfanden und zu beseitigen suchten, haben sich dahin geäußert, daß die Darstellung des Bannes als göttliches Gebot eine Art „Anthropomorphismus“ sei, der nicht wörtlich genommen werden darf. Jedenfalls ist es theologisch nicht angängig, die Anordnung des Bannes auf ein Mißverständnis des Propheten zurückzuführen, der seine eigene Denkweise und seinen Willen einfach Gott zugeschrieben habe. Denn, wenn wir die Aussagen der Hl. Schrift, wie es die Grundregel der Hermeneutik verlangt, in dem Sinne verstehen müssen, in dem sie die Verfasser der Hl. Schrift selbst verstanden und gemeint haben, so ist nicht daran vorbeizukommen, daß sie jene Anordnungen über den Bann für wirklichen Ausdruck des göttlichen Willens gehalten haben. Wir müssen sie demnach auch in der theologischen Deutung des Alten Testaments als solchen gelten lassen. Sie sind es auch in Wirklichkeit, weil ja Gott den Moses mit seiner strengen Denkweise und seinem harten rücksichtslosen Willen als sein prophetisches und gesetzgeberisches Werkzeug erwählte und in seinen Dienst nahm. Was dann Moses in Erfüllung seiner gesetzgeberischen Aufgabe, von Gott angeregt und geleitet, aber mit Anwendung seiner eigenen Geisteskräfte und seiner Denkweise entsprechend, an Verordnungen gab, wurde damit von Gott für Israel sanktioniert. Weil Moses sich mit unfehlbarer Gewißheit zur Ausführung dieser Aufgabe von Gott angeregt fühlte, darum durfte er mit voller Wahrheit seine Gesetze an Israel mit der einleitenden Formel erlassen: „So spricht der Herr.“ Mit dieser Auffassung über das Zustandekommen der prophetischen Offenbarung erkennen wir also jene Formel in ihrem theologischen Inhalt vollkommen an, gewinnen aber zugleich die Möglichkeit, das Unvollkommene an dieser Offenbarung auf die Unvollkommenheit der Werkzeuge zurückzuführen, die Gott sich als Vermittler der Offenbarung erwählte.

Man kann jedoch nun fragen: Wenn Moses also, zwar aus seiner eigenen zeitgeschichtlich bedingten Härte des Denkens und Wollens heraus, aber doch unter göttlicher Anregung und Leitung jene Anordnungen erlassen hat, wird dann Gott von der in ihnen liegenden Grausamkeit wirklich entlastet? Auf diese Frage lautet die Antwort: Gott braucht nicht davon entlastet zu werden. Hier ist die Stelle, an der der Gedanke vom *dominium absolutum Dei in creaturas* seine richtige Anwendung finden muß. Das uneingeschränkte Verfügungsrecht Gottes über seine Geschöpfe ist in dem Begriff der Schöpfung (der *creatio ex nihilo*) notwendig mitgegeben. Der Schöpfer, durch den alle Geschöpfe überhaupt erst sind, kann nicht irgendwie in seinem Handeln durch diese Geschöpfe begrenzt sein.

Diese Auffassung, die für die ganze Hl. Schrift, sowohl des Alten wie des Neuen Testaments eine Selbstverständlichkeit ist, liegt freilich dem modernen Denken nicht mehr so ohne weiteres nahe. Denn dieses betrachtet, soweit es sich von dem theozentrischen Denken der christlichen Philosophie abgewandt hat, die Welt nicht mehr von Gott her, sondern vom Menschen aus, in dem es die Spitze der Welt und ihrer geistigen und sittlichen Ordnung sieht. Diese Welt

und ihre Ordnung, die im Menschen gipfeln und ganz auf ihn zugeordnet erscheinen, gelten als ein in sich selbst ruhendes innerlich notwendiges Gesetz, das niemand aufheben kann<sup>15</sup>. Im Deismus der Aufklärung hat sich diese Vorstellung von dem in sich selbst ruhenden aus innerer Notwendigkeit seienden Weltgesetz mit der christlichen Gottesvorstellung in äußerlicher Weise verknüpft. Hier wurde Gott zwar als der Urheber dieser Weltordnung gedacht, aber zugleich auch von dieser Ordnung abhängig gemacht. Er hat diese Ordnung nicht mehr mit Freiheit sondern aus innerer Notwendigkeit gesetzt und steht darum selbst auch in dieser aus seinem Wesen mit Notwendigkeit fließenden Ordnung.

Das Unzureichende dieser Betrachtungsweise liegt darin, daß sie nicht richtig sieht, daß der Schöpfer selbst seiner Schöpfung und der ihr gesetzten Ordnung gegenüber vollkommen frei und unabhängig bleibt. Zwar ist, wenigstens nach thomistischer Auffassung, die sittliche Rechtsordnung keine willkürliche Setzung Gottes, sondern Ausdruck einer in der Seinsordnung der Geschöpfe und letztlich in Gottes Wesen selbst begründeten und daher innerlich notwendigen Ordnung, die für die geschaffene Welt gar nicht anders sein könnte. Aber es ist eine Ordnung, die ihrer Natur nach nur notwendig für das Verhältnis der (vernünftigen) Geschöpfe untereinander gilt, da sie in ihrem inneren gemeinsamen Seinsverhältnis beruht, aber nicht gegenüber dem Schöpfer selbst gelten kann, da er ja außerhalb jener geschöpflichen Seinsordnung bleibt. Weil in der Ordnung des geschaffenen Seins ein Geschöpf dem andern als solches gleich und innerlich unabhängig gegenübersteht, darum verlangt eben diese Seinsordnung, daß jedes Geschöpf das Sein und die Seinsgüter des andern achte und nicht gewaltsam antaste. Aus diesem „Gesetz der geschöpflichen Gerechtigkeit“ darf niemals ein Geschöpf sich selbst herauslösen, ebensowenig wie es aus seiner geschöpflichen Seinsordnung jemals heraustreten kann. Aber nicht nur kann niemals der Einzelne noch die menschliche Gemeinschaft Vollmacht haben, diese natürliche Rechtsordnung aufzuheben oder abzuändern, auch Gott selbst kann sie nicht als Rechtsordnung für die Menschen, weder für den einzelnen noch für die Gesamtheit aufheben oder abändern, weil er sich dadurch mit dem innersten Wesen seines eigenen Schöpfungswerkes in Widerspruch setzen würde. Aber trotz dieser innern Notwendigkeit des Gesetzes der geschöpflichen Gerechtigkeit kann dieses doch keine Begrenzung der vollkommenen Freiheit und Unabhängigkeit des göttlichen Tuns bedeuten. Denn so wie Gottes unerschaffenes Sein notwendig immer außerhalb des geschaffenen Seins und unabhängig von ihm bleibt, ebenso notwendig bleibt auch Gottes Tun unabhängig gegenüber der Ordnung, die für das geschaffene Sein (auf Grund seiner geschöpflichen Beschränktheit) innerlich notwendig ist. Gottes Tun kann nicht durch das Gesetz der von ihm geschaffenen Welt irgendwie beschränkt und durch den entgegen-

<sup>15</sup> Diese Auffassung der sittlichen Weltordnung als eines starren in sich ruhenden auch von der Gottheit unabhängigen „Rechtes“ ist schon bezeichnend für die altgriechische Auffassung. Der Unterschied dieser vom Glauben an eine statische Seinsordnung bestimmten Denkweise von der voluntaristischen alttestamentlichen Auffassung, die den göttlichen Willen als Prinzip alles Seins und seiner Ordnungen betrachtet, kann uns besonders deutlich zum Bewußtsein kommen an einer Stelle der Eumeniden des Äschylus, wo Athene entscheiden soll, ob Orestes, der vom „Recht“ der Pietät gegen den Vater gezwungen die treulose Mutter getötet und das „Recht“ der Pietät gegen die Mutter verletzt hat, darum gegen das „Recht“ schuldig ist, vgl. Vv. 470 ff. Hier steht Recht gegen Recht, und selbst die Götter können diesen Widerstreit nicht reinlich lösen, sondern suchen ihn durch einen Kompromiß so auszugleichen, daß nicht durch diesen Widerstreit des Rechtes das menschliche Tun in unlöslichen Widerstreit getrieben werde. Hier ist es klar, daß die Götter nicht Quelle des Rechts sind, sondern selbst unter ihm stehen. Für israelitische Auffassung gibt es kein Recht über oder außer Gott, sondern nur durch Gott.

stehenden Anspruch irgendeines Geschöpfes eingeengt werden. Er kann das Gesetz seines göttlichen Handelns nur in sich selbst tragen.

Das Alte Testament besaß diese Erkenntnis nicht als Ergebnis theologischen Nachdenkens über das Verhältnis des Schöpfers zur Schöpfung, sondern aus einem unmittelbaren religiösen Empfinden des Geschöpfes gegenüber dem Schöpfer und hat aus diesem Empfinden heraus an den religiösen Menschen die Forderung gestellt, Gott als den freien und unbeschränkten Herrn seines Schicksals zu betrachten und anzuerkennen. Das ist nicht etwa eine naturhafte (in einer besondern seelischen Eigenart des israelitischen Volkes begründete) religiöse Haltung, sondern eine ringend gewonnene tiefere Erkenntnis. Denn gerade die Kreise, die am naturhaftesten „israelitisch“ in der Religion dachten, die Schriftgelehrten und die Volksfrömmigkeit, haben versucht, Gottes Walten im Schicksal des Menschen einem natürlichen und für den Menschen begreifbaren und berechenbaren Gesetz zu unterwerfen, indem sie das menschliche Schicksal hinstellen wollten als das einfache Ergebnis des menschlichen Tuns und der (menschlich begriffenen) göttlichen Vergeltung. Gegen diese Auffassung ist das Buch Job geschrieben, das die souveräne Freiheit Gottes in seinem Tun und die Unbegreiflichkeit dieses Tuns für den Menschen so nachdrücklich darlegt und dem Menschen verbietet, dieses Tun Gottes vor den Richterstuhl seines menschlichen Begreifens zu ziehen. Damit will es aber Gott keineswegs hinstellen als einen Despoten, dessen Willkür keine sittliche Ordnung kennt. Wohl hat der Verfasser des Buches Job lebhaft empfunden, wie gefährlich nahe diese Auffassung von Gott dem Menschen sich bei jener Betrachtung aufdrängen kann; in ihr liegt ja gerade die Versuchung, mit der er seinen Job ringen läßt. Er weiß auch keine verstandesmäßige Lösung des innern Widerspruchs zu geben, in dem ihm dabei Gottes Tun erscheint, sondern aus der innern Kraft seines Gottvertrauens läßt er schließlich Job sich unter die unbegreifliche Allmacht Gottes beugen mit dem Bekenntnis, daß dahinter ein „Plan“ steht, den der Mensch nicht begreifen kann (Job 42, 1 ff.). Gott handelt also nach dem religiösen Glauben des Alten Testaments nicht nach blinder Willkür, sondern nach einem höhern Gesetz göttlicher Gerechtigkeit, das verschieden ist von dem Gesetz der geschöpflichen Gerechtigkeit, das er dem Menschen als Richtschnur seines Tuns gegeben hat. Dieses höhere Gesetz der göttlichen Gerechtigkeit steht aber Gott nicht gegenüber als eine äußere Norm, die seine Freiheit einschränkt, sondern ist eine unabläßbare, innerlich notwendig aus Gottes Wesen fließende Eigenschaft alles göttlichen Tuns. Weil in Gott Allmacht und Güte eins sind, darum kann Gottes Tun an seinen Geschöpfen, als Ganzes gesehen, nur ein Ziel verfolgen, das seiner göttlichen Güte und Gerechtigkeit entspricht. Das Gesamtschicksal eines Menschen muß darum schließlich zu einem vollkommenen Ausdruck der göttlichen Güte und Gerechtigkeit werden. Im Glauben an diese innere Gerechtigkeit alles göttlichen Tuns hat der Mensch, ohne Gott gegenüber ein „Recht“ zu besitzen, die höchste Sicherheit, daß sein Schicksal nicht ein sinnloses Spiel stärkerer Gewalt ist. Weil „Gott die Weisheit besitzt“, um mit dem Verfasser des Buches Job zu reden, d. h. weil er alle Zusammenhänge des Weltgeschehens mit seiner Weisheit überschaut und mit seiner Allmacht beherrscht und darum unfehlbar seine Ziele erreicht, kann er alle Schicksale so lenken, daß sie als Ganzes betrachtet Ausdruck einer vollkommenen Gerechtigkeit und Güte werden. Er braucht darum nicht in jeder Einzelfügung eine volle Gerechtigkeit nach menschlichen Begriffen zu üben, weil er mit seiner alles überschauenden Vor-  
sorgung das Unheil von heute zu Anlaß und Mittel des Heils von morgen machen und so im Gesamtschicksal den gerechten Ausgleich dafür schaffen kann. Darum kann er z. B. in ein Unglück, das er als Strafgericht über eine Gemeinschaft kommen läßt, auch Schuldlose mithineinziehen, weil er trotzdem ihr Schicksal, von dem ja nur die äußere Seite dem menschlichen Blick zugänglich ist, so gestalten



kann, daß es in einer Betrachtung aus göttlicher Weite des Blicks zum Ausdruck vollkommener göttlicher Gerechtigkeit wird.

Es wäre freilich verkehrt, wenn wir aus unserer menschlichen Enge des Blicks heraus versuchen wollten, dieses „höhere Gesetz der göttlichen Gerechtigkeit“ zu erklären und in bestimmter Weise zu sagen, wie Gott die scheinbare Härte seiner Einzelfügungen für die Betroffenen ausgleicht, also z. B. mit Cornelius a Lapide zu sagen, die Tötung der unmündigen Amalekiterkinder sei für diese zu betrachten als „beneficium potius quam supplicium, ne si adollescere, gravius peccarent, ideoque acrius in gehenna punirentur“. Wir müssen vielmehr hier völlig auf Erkenntnis der Gründe des göttlichen Tuns verzichten und uns begnügen mit dem Glauben, daß Gottes innere Gerechtigkeit auch in der Gestaltung dieser Schicksale, wenn auch auf eine uns ganz unbegreifliche Weise sich auswirkt.

Weil also Gott mit vollkommener und unbeschränkter Freiheit über das Schicksal der Einzelnen und der Völker waltet, darum konnte er auch eine so grausame Kriegssitte wie den Bann als Vorsehungsmittel zur Vollstreckung seines Strafgerichts an den heidnischen Kanaanitern und zur Sicherung der wahren Gottesverehrung in Israel benutzen und sie einem Volk, das diese Sitte schon hatte und an ihr keinen sittlichen Anstoß nahm, durch einen Mann aus diesem Volke im Namen Gottes als Kampfmittel wider die Heiden anordnen lassen. Damit hat er kein sittliches Gesetz erlassen und solche Behandlungsweise der Feinde nicht zu einer ewig geltenden Norm gemacht, sondern Israel einmalige geschichtliche Aufträge als Werkzeug der göttlichen Vorsehung gegeben. Israel konnte einen solchen Auftrag empfangen, weil es noch keinen Widerspruch zwischen der Härte und Grausamkeit solchen Tuns und seiner sittlichen Erkenntnis fühlte. Und nur so lange konnte Gott den Bann durch einen Propheten anordnen lassen. Nachdem in der christlichen Offenbarung das Gesetz der Nächstenliebe in seiner ganzen Reinheit und Vollkommenheit deutlich geworden ist, wäre ein solcher Auftrag durch einen gottgesandten Propheten nicht mehr möglich. Nicht, weil Gott nicht mehr das *dominium absolutum* in creaturas besäße, kraft dessen er im Alten Testament jene Anordnung durch Moses und Samuel gab, sondern weil es dem Entwicklungsgesetz seiner Offenbarung widersprechen würde. Für die physiologische Entwicklungslehre hat die Naturwissenschaft das Gesetz der Inkonsvertibilität (v. Dölgersches Gesetz) festgestellt, das besagt, daß die Entwicklung sich nur vorwärts, nicht mehr rückwärts bewegen kann, d. h. daß also kein Lebewesen von einer fortgeschrittenen Stufe der Entwicklung wieder zu einer früheren zurückkehren kann. Für die religiös-sittliche Entwicklung, die die Menschheit unter der Leitung der göttlichen Offenbarung genommen hat, gilt ebenfalls das Gesetz, daß diese Entwicklung nur aufwärts aber nicht mehr auf eine tiefere Stufe zurückführen kann, weil es dem inneren Sinn dieser Entwicklung widerstreiten würde, die den Menschen zu immer höherer sittlicher Erkenntnis führen soll.

Bei dieser Betrachtungsweise des alttestamentlichen Bannes wird also einerseits die zeitgeschichtlich bedingte sittliche Unvollkommenheit dieser Anordnung klar gesehen und anerkannt; andererseits kommen die Aussagen der Hl. Schrift, die diesen Bann als göttliche Anordnung bezeichnen, theologisch zu ihrem vollen Recht. Aber man kann natürlich nicht sagen, daß damit alles Dunkel an unserm Problem aufgehellt sei. Warum Gott in der Geschichte seiner Offenbarung die „Herzenshärte“ der Menschen nicht nur eine Zeit lang duldete, sondern sie sogar als Werkzeug in seinen Dienst nahm, das bleibt wie die gesamte Vorsehung Gottes in ihren Fügungen ein Geheimnis, vor dem der Mensch in Ehrfurcht Halt machen muß.

# Das allgemeine Priestertum\*)

## III. Die Lehre vom allgemeinen Priestertum in der Patristik und Scholastik

Von Professor Dr. Ignaz Backes, Trier

### A. Glaubenszeugnis und Theologie der Väterzeit

Ehe wir der nachbiblischen Tradition vom allgemeinen Priestertum uns zuwenden, blicken wir auf die biblische Stufe der christlichen Offenbarung zurück und stellen fest: Die Texte des NT über das allgemeine Priestertum der Gläubigen, 1 Petr 2, 5, 9; Apoc 1, 6; 5, 10 sind nicht wie die des AT, Ex 19, 5—6; Is 61, 5—6 (2 Mach 2, 17) darauf angelegt zu sagen, daß ein besonderes Volk Gottes vor den andern Völkern zu einem Königreich von Priestern auserwählt wurde, sondern betonen mehr, daß durch Christus den Christen, und zwar jedem einzelnen die priesterliche und königliche Würde zukommt. Hier wird das Neue sichtbar, das Jesus gebracht hat. Das einzelne Glied des neutestamentlichen Gottesvolkes hat nicht nur wie einst das Gottesvolk des AT die Aufgabe, sich heilig zu halten durch Treue gegen den Bundesgott; es hat auch im priesterlichen Dienste unmittelbaren Zugang zu Gott. Im AT war es das Vorrecht des aaronitischen Priestertums, sich dem heiligen Gott im Opferdienste zu nahen; Übertretungen wurden hart bestraft. Im NT mochten Unterschiede in den priesterlichen Diensten, die vom einzelnen zu leisten waren, noch bestehen, besagten aber keine Abstufung der Gottesnähe mehr. Daher wundert es uns nicht, daß im NT das Opfermahl für alle Christen ganz dasselbe ist, während im AT Unterschiede darin gemacht wurden.

Als Ganzes gesehen ist die Überlieferung vom allgemeinen Priestertum schon auf ihrer biblischen Stufe so stark in ihrem Gehalt und so eindringlich in ihrer Verflochtenheit mit der Zugehörigkeit zum Gottesvolke, daß die Folgezeit an diesen Texten nicht achtlos vorübergehen konnte, zumal da die Kirche Christi keineswegs eine Buchreligion ist, sondern die Gemeinde des lebendigen und lebendzeugenden Wortes Gottes.

Keines der biblischen Bücher, in denen vom allgemeinen Priestertum die Rede ist, wurde je von der Gesamtkirche abgelehnt. Daher müssen wir es als eine Tatsache ansehen, daß durch die Verkündung der biblischen Lehre vom allgemeinen Priestertum das Glaubensbewußtsein der Kirche diesen Teil des Offenbarungsgutes in sich aufgenommen hat. Die Gelegenheiten, die göttliche Botschaft vom allgemeinen Priestertum den kommenden Geschlechtern weiterzugeben, boten sich vor allem, wenn die Taufbewerber unterrichtet wurden und wenn die Gemeinde sich zum eucharistischen Opfer, dem schon in der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts ein Wortgottesdienst vorausging, versammelte. Könnte also die Liturgiegeschichte uns dahin führen, daß wir sähen, wie in räumlicher und zeitlicher Allgemeinheit die Gläubigen alljährlich in den Ostertagen an ihr königliches Priestertum erinnert wurden, so wie es heute noch die römische Liturgie am Samstag nach Ostern tut, dann wäre vollständig bewiesen, daß die Kirche es nie unterließ, das Glaubenszeugnis von der priesterlichen Würde all ihrer Glieder abzulegen. Leider kann wegen des Mangels an liturgiegeschichtlichen Vorarbeiten das liturgische Zeugnis von der kirchlichen Verkündigung in den theologischen Werken, die sich den Quellennachweis besonders angelegen sein lassen, noch nicht den Raum einnehmen, der ihm zukommt.

Man pflegt eine andere Art, das Zeugnis der Kirche aus den ersten christlichen Jahrhunderten vernahmen zu lassen, seitdem man in den christologischen Streitigkeiten des 5. Jahrhunderts, um die Rechtheit der eigenen Auffassung darzutun, Auszüge aus den Schriften früherer Bischöfe, den Vätern des Glaubens späterer Zeiten, aufbot. In der Frühscholastik und im 16. und 17. Jahrhundert waren die Theologen besonders bemüht, eine möglichst dichte und dicke Wolke von Väterzeugnissen heranzuführen.

\* Siehe Heft 1 und 2 dieser Zeitschrift.

Freilich haben die katholischen Theologen für die Lehre vom allgemeinen Priestertum wenig auf das Zeugnis der Väter geachtet. Die Frühscholastik empfand andere Probleme der Sakramentenlehre als dringlicher. Die nachtridentinische Theologie ließ sich leider durch den Protestantismus, der das allgemeine Priestertum als einziges gelten ließ, in eine Abwehrhaltung drängen, die sich zu sehr in der Polemik erschöpfte.

Erst in unsern Tagen hat Engelbert Niebecker sich das große Verdienst erworben, eine beträchtliche Zahl von Texten aus den Vätern über das allgemeine Priestertum zusammenzubringen<sup>1</sup>. Diese Sammlung sei im folgenden zu grundegelegt, ohne daß versucht wird, sie stofflich zu ergänzen. Denn nach einer andern Seite hin scheint die Arbeit, die Niebecker begonnen hat, weitergeführt werden zu müssen. Die Väter sind auch bei Niebecker Zeugen der Glaubensverkündigung. Das sind sie in der Tat vor allem gewesen und wollten es sein. Aber diese hochgebildeten Schriftsteller waren zugleich auch Theologen, die sich in die Geheimnisse der Glaubenslehre versenkten, um den Strom der kirchlichen Überlieferung zu klären und zu erklären. Ihrer Aufmerksamkeit entging es nicht, welche Fragen in den biblischen Texten noch offen gelassen sind.

1 Petr 2, 5—9 ist zwar keine Absage an das Amtspriestertum, das auserlesenen Mitgliedern durch Handauflegung zuteil wurde. Dieses bleibt unerwähnt und damit auch das Problem, in welchem Verhältnis das eine zum andern steht. Ferner sagt der Text weder etwas von der Beziehung, die der einzelne Inhaber des königlichen Priestertums zur Gemeinschaft seinsmäßig hat, noch etwas von der Weise, wie der einzelne Christ seiner Priesterwürde teilhaftig wird, ob durch Glauben allein oder durch Glauben und ein Sakrament. Endlich ist nichts Näheres ausgesagt über die geistigen Opfer. Auch die beiden Stellen, die in der Apokalypse des Johannes das allgemeine Priestertum preisen, schweigen darüber, wie der Christ seiner priesterlichen Würde teilhaftig wird. Auch in ihnen ist keine Rede von dem Priestertum der Vorsteher, erst recht nicht von der Ordnung zwischen beiden. Von dem priesterlichen Dienst aller Christen hören wir ebenfalls nichts in diesen beiden Texten.

Sobald man aber diese Lücken in der Schriftlehre spürte, mußte man danach streben, sie auszufüllen, indem man die biblischen Texte mit andern Aussagen der Schrift, mit andern Glaubenslehren oder auch mit theologischen Meinungen verband. Dadurch ergaben sich wieder neue theologische Probleme, die gelöst werden mußten. Wie andere Glaubenslehren wurde auch die Offenbarung vom allgemeinen Priestertum über die Stufe des schlichten Verkündens und einfachen Glaubens hinausgehoben und in den breiten Strom der Dogmenentwicklung hineingetragen. Diesen Fluß regelt das kirchliche Lehramt. Die Theologen leihen dem Lehramt dazu ihre Dienste. Aus dem Material, das Niebecker zusammengestellt hat, ergibt sich nun, daß für die Lehre vom allgemeinen Priestertum schon in der Zeit der Väter dieser Prozeß beginnt<sup>2</sup>.

Justin der Martyrer ist der erste, der mit der Lehre vom allgemeinen Priestertum neue Gesichtspunkte verbindet. In ein und demselben Zusammenhang weist er darauf hin, daß die Christen das hohepriesterliche Gottesvolk sind, daß Gott nur durch seine Priester ein Opfer annimmt, und daß die Eucharistie das allerorts dargebrachte Gott gefällige Opfer ist. Also hat Justin das christliche Volk beim eucharistischen Gottesdienst sich aktiv beteiligt gedacht.

Tertullian hat als erster die Salbung, die nach der Taufe erteilt wird, als priesterliche Salbung angesehen und sie auf den Brauch des AT, durch Salbung

<sup>1</sup> Engelbert Niebecker, Das allgemeine Priestertum der Gläubigen. Paderborn 1936, S. 18—50.

<sup>2</sup> Um Raum zu sparen, werden die von Niebecker beigebrachten Texte nicht nochmals abgedruckt. Für alle erforderlichen Belege aus der patristischen Literatur sei ein für allemal auf Niebecker verwiesen.

die Priesterwürde zu erteilen, zurückgeführt. Dieser Gedanke, daß der Christ durch die sakramentale Salbung die priesterliche Würde erhält, ist später noch oft ausgesprochen worden, so von Origenes, Cyrill von Jerusalem, Gregor von Nazianz, Ambrosius, Augustinus, Leo I., Maximus von Turin und Isidor von Sevilla. Cyrill von Jerusalem deutet den Titel Christ von der Salbung zum Priestertum, das allen Christen gemeinsam ist.

Während Tertullian, Ambrosius, Maximus von Turin und alte Liturgien die nach der Taufe vollzogene Salbung als die Handlung bezeichnen, wodurch das Priestertum allen Gläubigen zuteil wird, nennen Hieronymus und Joh. Chrysostomus nur die Taufe. Allerdings spricht Joh. Chrysostomus im Zusammenhang seiner Worte vom Empfang des Heiligen Geistes, will also die Geistesmitteilung und damit auch die Salbung nicht ausgeschlossen wissen.

Eine Ausnahme von dieser übereinstimmenden Verknüpfung der Priesterwürde mit der Salbung machen Irenaeus und das *Opus imperfectum in Mt*; sie nennen alle Gerechten bzw. alle Heiligen „Priester“. Ein Gegensatz zu den anderen Kirchenvätern liegt jedoch nicht vor, weil beide die Frage, wodurch man gerecht bzw. heilig wird, dort nicht behandeln und nicht die Absicht haben, die kirchliche sakramentale Heilsvermittlung beiseitezuschieben oder gar abzulehnen.

Die Ansicht, daß das Priestertum aller Christen dem besonderen Priestertum der Ordinierten abträglich sei oder umgekehrt, hat bei den rechtgläubigen Vätern keine Stütze. Tertullian, der in seiner montanistischen Zeit den Unterschied beider nur von kirchlicher Satzung herleitet, steht ganz vereinzelt da. Den übrigen Vätern liegt der Gedanke, das eine oder das andere auszuschließen, gänzlich fern. Vielmehr werden von Origenes, Basilus M., Isidor von Pelusion und Arethas von Caesaraea beide nebeneinander genannt. Die *Constitutiones Apostolicae* sprechen auch den Frauen das durch die Salbung verliehene Priestertum ausdrücklich zu, halten es allerdings für angebracht zu sagen, daß dadurch keine Weihe zum Bischofsamt erteilt sei.

Bei den lateinischen Vätern läßt sich hier ein Fortschritt über die griechischen hinaus beobachten. Seit Augustinus sucht man das Verhältnis beider zueinander begrifflich zu fassen. Gemäß Augustinus werden die Bischöfe und die Presbyter eigentlich Priester genannt. Dem Kirchenlehrer schwebt also die Unterscheidung von eigentlichem und uneigentlichem Priestertum vor. Prosper von Aquitanien sagt, die Leiter des Volkes empfangen in vollstem Maße die Priesterwürde, weil sie in besonderer Weise die Person des Hohenpriesters und Mittlers darstellten. Diesem Texte liegen mehrere Unterscheidungen zugrunde: Vollpriestertum/Teilnahme am Priestertum, ferner leitendes/geleitetes, sowie allgemeines/besonderes Priestertum. Da das *Opus imperfectum in Mt* den Unterschied zwischen dem Amtssitz der Priester und der persönlichen Heiligkeit stark hervorhebt, wird man zur Unterscheidung von amtlichem und nichtamtlichem Priestertum geführt. Leo I. legt Nachdruck auf die Ordnung, die zwischen beiden herrschen soll, und nennt die einen Leiter, Bischöfe, Beamte, für besondere Aufgaben bestellte, obere Glieder; er versichert jedoch, daß auch auf die unteren Glieder die Segnung des Hohenpriestertums Christi nicht kärglich hinabgestiegen sei.

Der priesterliche Dienst der Christen wird von den Vätern allgemein ein Opfer genannt. Das eucharistische Opfer haben dabei außer dem schon genannten Justin noch Cyrill von Jerusalem und Augustinus im Auge. Die anderen erwähnen als Opfer nur christliche Tugendakte, besonders gemäß Rom 12,1 das Opfer des Leibes und seiner selbst; so Origenes, Basilus M., Joh. Chrysostomus und Isidor von Pelusion. Auch Augustinus und Leo I. sprechen gelegentlich so. Diese Deutung lag den Vätern sehr nahe, weil sie als Seelsorger Mahnungen über die Pflichten zu geben hatten, die sich aus der Priesterwürde für alle Gläubigen ergeben.



Rückblickend können wir feststellen, daß die biblische Lehre vom allgemeinen Priestertum in der Zeit der Väter nicht unbeträchtlich ausgestaltet wurde: Die priesterliche Würde wurde allen Gläubigen zuteil, wenn sie in die christliche Gemeinschaft, die Kirche aufgenommen wurden. Besonders wurde die Salbung nach der Taufe dafür hervorgehoben. Das allgemeine Priestertum ist dem der Bischöfe und Presbyter untergeordnet. Man suchte nach Ausdrücken, in denen man das Verhältnis beider passend darstellen konnte. Der gesamte christliche Lebenswandel galt als priesterlicher Dienst. Vereinzelt wird auch die Teilnahme am eucharistischen Opfer als das Opfer des priesterlichen Gottesvolkes erwähnt.

## B. Das Zeugnis der Scholastik, insbesondere des hl. Thomas von Aquin.

Die theologische Förderung des Problems, die durch die biblische und patristische Lehre vom Priestertum aller Gläubigen dem Mittelalter aufgegeben war, erfolgte während der fröhscholastischen Periode mehr indirekt. Der Begriff des Sakramentes wurde noch vor der Mitte des 12. Jahrh., besonders durch Hugo v. St. Viktor, die *Summa Sententiarum* und Petrus Lombardus so eng gefaßt, daß er nur mehr auf sieben Riten im eigentlichen Sinne anwendbar wurde. Dadurch war der Unterschied zwischen den Empfängern des als ein einziges Sakrament angesehenen Ordo und den übrigen Christen sehr deutlich hervorgehoben. In dem sakramentalen geistigen Male, das der Ordo verlieh, sah man ein Unterscheidungsmerkmal des Ordinierten vom Nichtordinierten. Dadurch war die Theologie vor die Frage gestellt, was das sakramentale Mal wesentlich sei, und welche Bedeutung dem untüglbar bleibenden sakramentalen Merkmal der Taufe und der Firmung für das Priestertum aller Gläubigen zukomme.

Thomas v. Aquin gebührt das Verdienst, dieses Problem zuerst klar gesehen und seine Lösung weit vorgetrieben zu haben. In der theologischen Summe bietet er als erster eine umfassende allgemeine Sakramentenlehre. Bei der Behandlung des sakramentalen Charakters geht er von dem Gedanken des christlichen Kultes der heutigen Kirche aus<sup>3</sup>. Dieser Kult umfaßt nicht nur die eucharistische Opferhandlung, sondern jeglichen sakramentalen Vollzug<sup>4</sup>. Von dem Kult der Gegenwart weist eine Linie nach rückwärts zu seinem Anfang. Christus hat mit seinem Lebensopfer am Kreuz den christlichen Kult ins Leben gerufen<sup>5</sup>. Weil Christus (wie Thomas in der Christologie ausführlich dartut<sup>6</sup>) Priester ist, setzt der christliche Kult also ein mit einer priesterlichen Tat<sup>7</sup>. Von der Quelle her bestimmt sich der gesamte Ablauf des christlichen Kultes. Er ist eine Bekundung des christlichen Glaubens, d. h. auch des Glaubens an Christi priesterliche Opfertat. Die rechte Anteilnahme am christlichen Kult ist also eingeschränkt auf die Gläubigen.

So ergibt sich, daß man zur rechten Mitfeier des christlichen Kultes einer Vollmacht bedarf<sup>8</sup>. Sie muß sakramentaler Art sein. Von den Wirkungen der Sakramente kann aber nur der sakramentale Charakter als eine solche Vollmacht angesehen werden. Wo also das sakramentale Mal eingeprägt wird, da wird auch die Weihe verliehen, um am christlichen Kult vollberechtigt teilzunehmen, sei es die Handlung vollziehend, sei es davon empfangend<sup>9</sup>. Diesen Gedanken, daß das sakramentale Mal die „*deputatio ad cultum Dei secundum ritum christianae religionis*“ ist, spricht Thomas wiederholt aus.

<sup>3</sup> Thomas, Aq., S. th. 3.q.62 a. 5; q.63 1—6.

<sup>4</sup> Thomas, S. th. 3.q.63 a. 6 zählt die Eucharistie, den Oro, die Taufe und die Firmung auf und schließt nur die Buße aus.

<sup>5</sup> Thomas, S. th. 3.q.63 a. 3 ad 2.q.62 a. 5.

<sup>6</sup> Thomas, S. th. 3.q.22 a. 1.

<sup>7</sup> Thomas, S. th. 3.q.63 a. 4.

<sup>8</sup> Thomas, S. th. 3.q.63 a. 1.

<sup>9</sup> Thomas, S. th. 3.q.63 a. 2.

Aus dem Gesagten ergibt sich nun leicht die Folgerung: Wenn die christliche Gottesverehrung mit dem Kreuzesopfer des Hohenpriesters Christus begonnen hat, wenn der sakramentale Charakter eine Weihe und Vollmacht für diesen Kult ist, dann ist das sakramentale Mal eine priesterliche Vollmacht. Auch das sagt Thomas mehrmals<sup>10</sup>. Der sakramentale Charakter ist also, wie Thomas ebenfalls mehrfach versichert<sup>11</sup>, eine Teilnahme am Priestertum Christi. Er kann kurz Charakter Christi genannt werden<sup>12</sup>.

Die Anteilnahme am Priestertum Christi denkt sich Thomas nicht rein juristisch, sondern als eine Weihe<sup>13</sup>, als eine Macht. Als Macht wirkt sie jedoch nicht aus eigener Kraft, sondern wie ein Werkzeug<sup>14</sup>, das von Gott (näherhin von Christus) in Dienst genommen wird<sup>15</sup>. Christus wirkt also durch das sakramentale Mal hindurch bei der christlichen Gottesverehrung. Daher ist der sakramentale Charakter in seiner Kraftentfaltung unabhängig von der persönlichen Heiligkeit seines Trägers<sup>16</sup>. Er ist aus demselben Grund auch unaustilgbar. Die Unvergänglichkeit des sakramentalen Males wird außerdem verlangt von der hohen Vollkommenheit des unvergänglichen Priestertums Christi<sup>17</sup>.

Von der Kulthandlung her nimmt Thomas auch die Maßstäbe, um die Unterschiede der drei einzelnen sakramentalen Charaktere, die bei der Taufe, Firmung und der Ordination eingeprägt werden, zu bestimmen. Für Thomas bietet der Kult einen dreifachen Anblick, entweder als Handlung selbst oder als gebend oder als empfangend<sup>18</sup>. Als Kulthandlung nennt er in diesem Zusammenhang nur das eucharistische Opfer, wohl deshalb, weil darin vor allem die Idee des Kultes verwirklicht ist. Das eucharistische Opfer verleiht kein sakramentales Mal. Denn ein Mal besagt eine Hinordnung auf ein anderes. Das eucharistische Opfer ist aber nicht auf eine andere Kulthandlung ausgerichtet, vielmehr sind die anderen Sakramente auf die Eucharistie hingeordnet. Die Eucharistie enthält zudem Christus selbst, in dem die Fülle des Priestertums gegeben ist, nicht nur eine Teilnahme daran.

Das gebende Element beim Kult sieht Thomas durch die Ordination gewährleistet. Er nennt es ein *agere*. Das bedeutet aber hier mehr, als nur aktiv sein. Aus der Begründung des Aquinaten geht deutlich hervor, daß er das *agere* in einem besonderen Sinne faßt, nämlich als „anderen geben“. *Sacerdos* deutet ja Thomas als „*sacra dans*“<sup>19</sup>. Zu dem priesterlichen Wirken des die Sakramente verwaltenden und austeilenden Seelsorgers gibt also die Ordination durch ihr Merkmal Befugnis<sup>20</sup>. Daß dieser Charakter eine Anteilnahme am Priestertum Christi ist, bedarf keines weiteren Beweises.

Der Taufcharakter erfüllt für den christlichen Kult die Aufgabe, daß er den Menschen fähig macht, die anderen Sakramente zu empfangen, d. h. christliche Kulthandlungen an sich vollziehen zu lassen und ihre Gnadenwirksamkeit entgegenzunehmen. Als *deputatio ad cultum christianae religionis* besagt er also mehr Rezeptivität als Aktivität. Da jedoch *agere* beim christlichen Kult für Thomas die Bedeutung von „*alibi tradere*“ hat<sup>21</sup>, dürfen wir die Eigenart des Taufmals, daß es zum Empfang fähig macht, nicht so auffassen, als ob damit jegliche Betätigung des Empfängers ausgeschaltet wäre. Thomas will nur sagen,

<sup>10</sup> Thomas, S. th. 3.q.63 a. 1—3.6.

<sup>11</sup> Thomas, S. th. 3.q.63 a. 3. 5.

<sup>12</sup> Thomas, S. th. 3.q.63 a. 3.

<sup>13</sup> Thomas, S. th. 3.q.63 a. 6.

<sup>14</sup> Thomas, S. th. 3.q.63 a. 3—4; q.64 a. 1.

<sup>15</sup> Thomas, S. th. 3.q.63 a. 5; q.64 a. 1. 3.

<sup>16</sup> Thomas, S. th. 3.q.64 a. 5. 9.

<sup>17</sup> Thomas, S. th. 3.q.63 a. 5.

<sup>18</sup> Thomas, S. th. 3.q.63 a. 6; q.72 a. 5.

<sup>19</sup> Thomas, S. th. 3.q.22 a. 1.

<sup>20</sup> Thomas, S. th. 3.q.65 a. 3.

<sup>21</sup> Thomas, ebda.

daß das Taufmal nicht den Zweck erfüllt, zur priesterlichen Betätigung an anderen zu bevollmächtigen. Für Thomas unterliegt es keinem Zweifel, daß bestimmte Akte vom Empfänger des Sakramentes zu setzen sind, wenn auch die sakramentale Gnade nicht durch diese Akte verursacht wird. Wir werden außerdem sehen, daß er einer Betätigung des Volkes bei der eucharistischen Feier das Wort redet.

Der Firmcharakter stellt in seinen Vorzügen ein Mittelding zwischen dem Tauf- und Weihemal dar. Mit dem Taufcharakter hat er das gemein, daß er nicht jene Weihewalt erteilt, die der Ordo gibt. Mit dem Ordo geht er andererseits darin zusammen, daß er zu einem bevorzugten Dienst befähigt. Thomas erläutert seine Gedanken so<sup>22</sup>: Der Getaufte empfängt die geistliche Gewalt zu bestimmten heiligen Handlungen von der Art, wie sie sich für einen eben im Gottesreich Wiedergeborenen schicken. Diese Handlungen (man beachte die darin ausgesprochene Aktivität) sollen dem eigenen Seelenheile dienen. Anders der Gefirmte. Er hat gleichsam die Pflicht, den Glauben öffentlich durch das Wort zu bekennen. Er ist gegen die Feinde des Glaubens zum Kampf bestellt, den er durch sein Glaubenszeugnis führt. Auch hier ist die Aktivität beachtlich, die Thomas dem Gefirmten zumutet. Es ist also irreführend, wenn man die Lehre des Aquinaten so wiedergibt, als ob der Tauf- und Firmcharakter nur etwas Passives, der Weihecharakter dagegen allein etwas Aktives besage.

Auffällig ist, daß Thomas in seiner Eucharistielehre nur von der geistigen Verbundenheit der Gläubigen mit Christus durch Glauben und Liebe spricht und einer solchen geistigen Verbindung ein entsprechendes geistiges Priestertum aller Gläubigen zuordnet, kraft dessen sie geistige Opfer darbringen gemäß Röm 12, 1 und 1 Petr 2, 5<sup>23</sup>. Da Thomas hier die sakramentalen Charaktere der Taufe und Firmung und die hier bestehende Anteilnahme am Priestertum Christi nicht erwähnt, so hat er das Problem an dieser Stelle nicht bis in seine letzten Verästelungen hinein verfolgt. Man darf diese Stelle des Aquinaten, wo er vom geistigen Priestertum und den geistigen Opfergaben der Gläubigen spricht, keinesfalls als Gegeninstanz gegen seine eigene Ansicht von der sakramentalen Teilnahme am Priestertum Christi, die durch Taufe und Firmung verliehen wird, ausspielen.

Bei der liturgischen Feier sieht Thomas das Volk mitbeteiligt, allerdings nur dadurch, daß Priester und Volk manche Gebete gemeinsam verrichten. Die oblatio und consecratio, d. h. wohl die Weihe der Gaben und die Wandlung, stehen dem ordinierten Priester allein zu<sup>24</sup>. Auch hier vermessen wir, daß des allgemeinen Priestertums aller Getauften und Gefirmten Erwähnung getan wird.

Desgleichen fehlt bei Thomas eine genaue Kennzeichnung des Unterschiedes zwischen der jeweils verschieden durch Taufe, Firmung und Ordination verliehenen Anteilnahme am Priestertum Christi. Darüber wollen wir aber nicht vergessen, daß es Thomas war, der zuerst den *character sacramentalis* als „*deputatio ad cultum Dei secundum ritum christianae religionis*“ und „*participatio sacerdotii Christi*“ hinstellte. Durch ihn hat die Hochscholastik einen bedeutenden und direkten Beitrag zu unserer Frage geleistet.

Leider hat die Theologie der nächstfolgenden Jahrhunderte die Anregungen zu weiteren Fragen über das allgemeine Priestertum, die Thomas gegeben, und die Lücken, die er hinterlassen hat, im wesentlichen unbeachtet gelassen. Durandus sah das Wesen des sakramentalen Charakters nur in einer äußerlichen Benennung und einer rein gedanklichen Beziehung zum Kult. Wenn auch Durandus innerhaft und erst recht außerhalb seines Ordens wenig Beifall fand, so schwang man sich doch nicht dazu auf, von Fragestellungen loszukommen, die mehr durch die nominalistische Philosophie als durch die Theologie veranlaßt waren, und erörterte spitzfindig alle denkbaren Möglichkeiten der absoluten Macht Gottes.

<sup>22</sup> Thomas, S. th. 3.q.72 a. 5.

<sup>23</sup> Thomas, S. th. 3.q.82 a. 1.

<sup>24</sup> Thomas, S. th. 3.q.83 a. 4 ad 6.

# „Innerweltliche Askese“ - Christentum und Weltgestaltung

Von Prof. Dr. Joseph Höffner

## 1. Die These:

Als vor etwa vierzig Jahren der Religions- und Geschichtsphilosoph Ernst Troeltsch den Ausdruck „innerweltliche Askese“ prägte, kam es unter den protestantischen Theologen, wie Troeltsch selber humorvoll bemerkt, zu einem „literarischen Skandalchen“<sup>1</sup>. Ernst Troeltsch ging von der Frage aus, wieweit die religiösen Kräfte des Christentums die gesellschaftliche Gestalt des Abendlandes geformt hätten. Er meinte, die Urkirche habe sich zu „Weltscheu und Weltindifferenz“ bekannt. Seien doch die ersten Christen — im Glauben an die bevorstehende Parusie — von „Gleichgültigkeit gegen das doch bald Vergehende“ erfüllt gewesen. Erst der Katholizismus des Mittelalters habe eine „starke Wendung zu einer positiven Wertung der Welt“ vorgenommen. Man brauche nur an die Verdienste der Kirche um die Familie, um das Arbeitsethos, um Wissenschaft und Kunst zu denken. An die Stelle der altchristlichen Weltflucht sei die „positive Arbeit für das Ganze“, für das Ideal des Corpus christianum getreten<sup>2</sup>. Theoretisch habe die mittelalterliche Theologie die „altkirchliche Spannung zwischen Welt und Überwelt“ durch die Einfügung des Dekalogs und des Naturgesetzes in die christliche Ethik zu überbrücken versucht. Das sei jedoch nicht völlig gelungen; die übernatürliche Ethik des Christentums, wie sie das Evangelium ausstrahle, bilde ja auch offensichtlich einen unverkennbaren, scharfen Gegensatz zur „innerweltlichen“ und „unterchristlichen“ Ethik des Naturgesetzes. Aber auch aus diesem Dilemma habe die mittelalterliche Kirche einen Ausweg gesucht, und zwar durch die Lehre von der Doppelstufigkeit der Moral. Für die Laien habe die mittelalterliche Kirche die innerweltlichen natürlichen Werte als „Unterstufe und Voraussetzung“ anerkannt. Die Oberstufe jedoch, nämlich die reine Ethik des Evangeliums, sei „einem besonderen Stande“ vorbehalten worden, dem Mönchtum, das „stellvertretend für die anderen“ in der mönchischen Askese das übernatürliche Ideal habe verwirklichen sollen<sup>3</sup>.

Anders der Protestantismus. Luther habe das Mönchtum beseitigt und damit „dasselbe Vollkommenheitsideal für alle“ gelehrt, ein Ideal, das in der Welt verwirklicht werden müsse. Es gelte, „die Welt zu überwinden, wo man sie finde, mitten in der Welt das Herz von der Welt zu befreien und sich von ihr unabhängig zu machen“. Nun beruhe freilich der Protestantismus auf der Grundlehre, daß Welt und Natur im Sündenfall bis ins Mark verdorben worden seien. Daraus folge, daß auch der Protestantismus an der Askese nicht vorbeikomme; die Weltbejahung „höre im Grunde nicht auf, Askese, d. h. Weltverleugnung zu sein“, nur sei es „eine andere Askese als die heroische Mortifikations-Askese der Kirche“; es sei eben die „innerweltliche Askese der Überwindung der Welt in der Welt“<sup>4</sup>.

Noch stärker habe der unerbittliche Systematiker Calvin die innerweltliche Askese unterstrichen. Während Luther von einem gewissen Mißtrauen gegen menschliches Machen und Treiben erfüllt gewesen sei und zum Dulden gegebener Verhältnisse geneigt habe, so daß man von einer „Leidsamkeit“ des

<sup>1</sup> Ernst Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (Bd. I. der „Gesammelten Schriften“). Tübingen 1912, S. 705.

<sup>2</sup> ebd., S. 96, 225, 238, 311.

<sup>3</sup> ebd., S. 259, 265, 268, 270 ff., 375.

<sup>4</sup> ebd., S. 442 ff.



Luthertums sprechen könne, habe Calvin einen „rücksichtslos alles für Gottes Ehre leistenden Heroismus“ gefordert. Die Bewährung im Berufsleben habe als Zeichen der göttlichen Auserwählung gegolten. Also: „unausgesetzte, die Sinnlichkeit disziplinierende Arbeit“, aber nicht des Luxus und des Wohlstandes wegen, sondern aus Gehorsam gegen den majestätischen Willen Gottes. Während Luther unter dem Eindruck der Erbsünde gewissermaßen zu einer „metaphysischen Weltverurteilung“ gekommen sei, habe Calvin aus demselben Dogma von der Erbsünde die „rationelle Sinnlichkeitsdisziplin“ gefolgert. Dementsprechend habe sich die innerweltliche Askese anders im lutherischen deutschen Volke und anders in der calvinistischen angelsächsischen Welt (England und USA) ausgewirkt: „Wenn die Leidsamkeit und Ergebungseligkeit des Luthertums verbunden mit seiner Gefühlswärme und Naivität . . . großen Teilen des deutschen Volkes bis heute ihren Charakter der Abhängigkeit und der Gemütlichkeit zugleich aufgeprägt habe, so habe die Schule Calvins den calvinistischen Völkern die persönliche Reserve, die sachliche Nüchternheit, die aggressive Initiative und die rationalistische Planmäßigkeit des Zweckhandelns anerkundet“<sup>5</sup>.

Von ähnlichen Ideen geleitet hat Max Weber die Auswirkungen der innerweltlichen Askese des Calvinismus besonders auf wirtschaftlichem Gebiet näher untersucht. In seiner berühmt gewordenen Aufsatzreihe „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“ stellte er die These auf, daß zwischen Calvinismus und Kapitalismus Verbindungsfäden laufen. Wieweit diese Abhängigkeit reiche, hat Max Weber nicht genau festlegen wollen<sup>6</sup>. Ernst Troeltsch meint, man könne im Sinne Max Webers etwa sagen, daß Calvinismus und Kapitalismus „eine gewisse Wahlverwandtschaft“ füreinander hätten; freilich sei das nur einer der Einflüsse auf den modernen kapitalistischen Geist gewesen, nicht der einzige; „daß der Kapitalismus aus dem Calvinismus stammt, hat niemand behauptet“<sup>7</sup>.

Nun hat vor einigen Jahren Alfred Müller-Armack die Theorie von der innerweltlichen Askese nochmals aufgegriffen und sehr weittragende Folgerungen daraus gezogen. Er will die gesamte staatliche und wirtschaftliche Entwicklung der Neuzeit aus den Unterschieden der drei abendländischen Religionen des Katholizismus, des Luthertums und des Calvinismus erklären. Müller-Armack wendet selber ein, ob denn nicht „die biologische und milieugebundene Eigenart“ der Völker das Entscheidende sei. Er antwortet, „daß die wirtschaftliche und staatliche Organisation mehr als andere Gebiete einer generellen Zweckschicht des Menschen angehört, deren Form tiefer von der allgemeinen geistigen Kultur bedingt ist als durch die jeweilige Sonderart der Völker“<sup>8</sup>. Diese Schicht sei die Religion; denn „einzig das Religiöse reicht in die Tiefenschicht hinein, mit der alle übrigen irgendwie in Zusammenhang stehen, und vermag allein solche Totalwandlung zu erklären“<sup>9</sup>. Dem Katholizismus, so führt Müller-Armack dann aus, ist das Denken in Stufenordnungen, also das ständische Prinzip, wesensgemäß. Die Stände — als „vielseitige Aufteilung der inneren Kräfte“ — mußten eine straffe Staatsbildung verhindern. „Macht man sich die damit bestimmte innere Logik des Staates klar, so sieht man, daß den katholischen Staaten die Entwicklung absoluter Regierungsformen innerlich verwehrt ist, wenigstens, wenn man darunter die zentralistische Ausrichtung des Ganzen auf dynamische Staatsziele in der Hand eines Fürsten versteht“. Auch nach dem 16. Jahrhundert hätten die

<sup>5</sup> ebd., S. 638, 647, 649, 652.

<sup>6</sup> Webers Aufsatzreihe erschien im Archiv f. Sozialwiss., Sozialpol. u. Statistik, Bd. 20—21, 1904. Neudruck: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. Tübingen 1920.

<sup>7</sup> a. a. O., S. 713.

<sup>8</sup> Genealogie der Wirtschaftsstile. Die geistesgeschichtlichen Ursprünge der Staats- u. Wirtschaftsformen bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts. Stuttgart 1941, S. 261.

<sup>9</sup> ebd., S. 96.

katholischen Länder an den „alten Kulturformen“ festgehalten (Österreich, die kirchlichen Territorien, Italien, Spanien); so sei es ihnen unmöglich gewesen, „den neuen politischen und wirtschaftlichen Lebensstil zu entwickeln“, woraus das „wirtschaftliche Zurückbleiben der katholischen Gebiete“ zu erklären sei. Andererseits habe das katholische Ständesystem einen Handwerkerstand von höchster Blüte hervorgebracht. Dabei müsse man bedenken, daß vom Handwerk keine modernen Massen-Fabrikwaren, sondern „Höchstleistungen der Handkunst“ verlangt worden seien. Mit der Reformation sei das alles allmählich dahingesunken: „Man brauchte keine Glasmaler, Tafelmaler, Skulpteure, Vergolder, Paramentsticker und Goldschmiede mehr“<sup>10</sup>.

Das Luthertum, so fährt Müller-Armack fort, beseitigte den ständischen Stufenbau und schuf damit Raum für den Staat moderner Prägung. Da ferner die Landesherren in weitem Umfange die Funktionen der ehemaligen katholischen Kirche übernahmen, gewann der Staat noch mehr an Machtwuchs; er wurde zum absolutistischen Staat. Die Lutheraner hätten sich diesem Staate willfährig eingefügt; seien sie doch zu „gläubiger Unterordnung unter die Obrigkeit“ erzogen worden. Als dann im 18. Jahrhundert der religiöse Untergrund des Luthertums zu verblassen begann, „trat der Staat mit einer nirgends sonst vorhandenen metaphysischen Bewertung an seine Stelle. Die deutsche Staatsphilosophie von Möser über Hegel, Fichte, die Romantiker bis hin zu Friedrich List ist aus diesem Boden entstanden und von dort in das deutsche Empfinden übergegangen“<sup>11</sup>.

Wieder andere Wege habe der Calvinismus beschritten. Auch er habe das mittelalterliche Ständesystem gestürzt, dem Staat gegenüber jedoch stets eine große Reserve gewahrt, einmal, weil er in Deutschland und England als Minorität zunächst vom Staat bedrückt worden sei, dann aber auch, weil er „vom Dogma her skeptisch gegen den Staat“ eingestellt war und schließlich auch, weil der freiheitlich gesinnte und unternehmungslustige Calvinist nicht vom Staat eingeengt werden wollte. Mit einem Wort: Dem Calvinismus sei der liberale demokratische Staat angelsächsischer Prägung wesensgemäß; denn hier habe der Calvinist am ehesten seine dynamische, systematische, unbeirrte Weltarbeit entfalten können; die Entstehung des englischen Imperiums sei ohne diese Tatsache „nicht verständlich“.

Überraschend ist Müller-Armacks Charakterisierung des preußischen Staates. Die preußische Bevölkerung sei stets von sprichwörtlicher Staatstreue und gehorsamsbegeisterter lutherischer Untertanenfrömmigkeit erfüllt gewesen. Da trat im Jahre 1613 Kurfürst Johann Sigismund zum Calvinismus über und umgab sich mit calvinistischen Räten und Beamten. Damit vollzog sich die „weltgeschichtlich einmalige Verbindung von Luthertum und Calvinismus“. Die calvinistische Führung an der Spitze einer staatsfrommen lutherischen Bevölkerung habe erst das Preußentum geschaffen. „Indem der Calvinismus von oben und das Luthertum von unten eine gegenseitige Assimilationsfähigkeit bewiesen, entstand ein unvergleichlich Neues“<sup>12</sup>. — Man hat diesen Hinweis einen „der wichtigsten und fruchtbarsten Gedanken“ des Müller-Armackschen Buches genannt<sup>13</sup>.

## 2. Die Würdigung:

Welche Stellung wird die katholische Sozialethik zu den Ideen und Folgerungen aus dem Problemkreis der „innerweltlichen Askese“ einnehmen? Zunächst die Grundfrage: Gibt es eine doppelstufige katholische Moral? Oder genauer: Gibt es ein zweifaches katholisches Vollkommenheitsideal, eines für Weltleute, das

<sup>10</sup> ebd., S. 110, 152 ff., 210 ff.

<sup>11</sup> ebd., S. 106 f.

<sup>12</sup> ebd., S. 85, 103, 147.

<sup>13</sup> So urteilt Alexander Rüstow, Die Konfession in der Wirtschaftsgeschichte. In: Revue de la Fac. des Sc. Econ. d'Istanbul, 1942, Nr. 3—4, S. 11.

andere für Ordensleute? Wir müssen diese Frage entschieden verneinen. Martin Grabmann hat schon im Jahre 1906 gegen Troeltsch darauf hingewiesen, daß es nach katholischer Auffassung nur ein Vollkommenheitsideal gibt, nämlich die Nachfolge Christi, die Gottes- und Nächstenliebe, die Pflicht jedes Christen ist. Lediglich die Mittel und Wege zu diesem Ideal sind verschieden. Das Ordensleben als eines dieser Mittel ist nicht Selbstzweck, sondern ein kirchlich anerkannter Weg zur Vollkommenheit<sup>14</sup>.

In der Tat nimmt denn auch das Mönchtum in der katholischen Askese längst nicht die alles überragende Stellung ein, die Troeltsch und nach ihm viele andere ihm zuschreiben möchten. „Der Substanz nach ist eben die im Orden erstrebte Vollkommenheit keine höhere oder anders geartete als die des christlichen Lebens überhaupt“<sup>15</sup>. Jeder muß in seinem Stand und Beruf vollkommen werden, und „er wird es um so mehr“, um ein Wort Fritz Tillmanns zu gebrauchen, „je treuer und hingebender er seine Berufs- und Standespflichten erfüllt“<sup>16</sup>. Dasselbe lehrt der heilige Thomas, also ein Mönch und der führende Theologe des Mittelalters. „An sich und wesentlich“, so schreibt er, besteht die christliche Vollkommenheit in der Liebe; die evangelischen Räte sind bloß — auf die Liebe hingeeordnete — Mittel oder Werkzeuge<sup>17</sup>. Es liegt freilich in diesen Räten ein so idealer Aufruf zum Heroismus, daß sie aus dem Christentum nicht weggedacht werden können, was übrigens auch auf evangelischer Seite immer offener anerkannt wird. Stadtpfarrer Baur erklärte z. B. in einer Predigt in der Markuskirche zu Stuttgart am Reformationsfest 1943: „Luther hat je länger, je leidenschaftlicher gegen das Mönchtum geeifert. . . Und auf dieser Linie weitergehend hat man Mönche und Klöster verachtet im Protestantismus. Aber ob man nicht den eigentlichen Sinn der Sache übersehen und allzu sehr vergessen hat? Es hat von Anfang an nie ein echtes Christentum gegeben ohne einen Zug von Weltflucht, von Weltverachtung, ohne Stätten der Stille, ohne Menschen, die sich ganz gerufen wußten, für ihre und der Brüder Seelen zu leben, zu schweigen und zu lieben. Ob wir nicht in diesen Stücken werden lernen, umlernen müssen“<sup>18</sup>?

In dieser erbsündigen Welt wird niemand ohne Kampf und Selbstbeherrschung dem Ideal der christlichen Vollkommenheit näher kommen können. Die Selbstdisziplin, die Askese, ist Pflicht aller Christen, nicht bloß der Mönche. Eigentlich kann ja auch kein Mensch die „Welt“ völlig verlassen. Zum mindesten trägt er sie stets in sich selbst mit sich. Dazu kommt, daß kein Orden das Wirken für die Gemeinschaft der Kirche ausschließt. „Die früher beliebte Einteilung der Orden in beschauliche und tätige erweist sich demnach nicht als ganz zutreffend, weil kein Orden von einer Einflußnahme auf die äußere Tätigkeit in der Kirche bewußt absehen kann“<sup>19</sup>. Die „Weltflucht“ ist „Schule für das Leben“, nicht das Leben selbst<sup>20</sup>. Ernst Troeltsch behauptet zwar, das Mönchtum habe die Askese zum „Selbstzweck“, zum „guten Werk“, zur „Leistung“ gemacht, „die um so wertvoller ist, je mehr sie gegen die natürlichen Gefühle geht und je schwerer man sie sich abringt“<sup>21</sup>. Ärger kann die katholische Auffassung nicht verzeichnet werden. Nicht Härte und asketische Quälereien sind das Entscheidende, auch nicht das „beschauliche Leben“. Letztlich kommt es nur darauf an, daß der Mensch

<sup>14</sup> Das christliche Lebensideal nach Thomas. In: Hist.-pol. Blätter. 1906, S. 1—27; 89—114.

<sup>15</sup> Angelus Sturm, „Orden“. In: LThK VII, 749.

<sup>16</sup> Die Idee der Nachfolge Christi (Bd. 3 des Handbuches der kath. Sittenlehre). Düsseldorf 1934, S. 192.

<sup>17</sup> S. th. 2. 2. q. 184. a. 3.

<sup>18</sup> Mir lag eine Abschrift der Predigt vor.

<sup>19</sup> Angelus Sturm, a. a. O., Sp. 750.

<sup>20</sup> Chrysostomus-Baur, Der weltflüchtige und welttätige Gedanke in der Entwicklung des Mönchtums. In: Bonner Zschr. f. Th. u. Seelsorge, Bd. 7, 1930, S. 125.

<sup>21</sup> a. a. O., S. 97.

durch die Liebe mit Gott vereint werde, oder, wie Friedrich Jürgensmeister es ausgedrückt, daß der Mensch Christus in sich gestalte und mit ihm wachse „zu einem Leibe“<sup>21a</sup>.

Wir müssen freilich gestehen, daß auch katholische Schriftsteller sich nicht immer von „bedenklichen Verstiegenheiten“ freigehalten haben, die „nicht anders gedeutet werden können denn als Einbruch manichäischer Häresie ins christliche Denken“<sup>22</sup>. Nur dürfen solche Verirrungen Einzelner nicht mit dem katholischen Dogma verwechselt werden. Richtig ist, daß die katholische Kirche stets verschiedene religiöse Stände anerkannt hat und anerkennt. Es sind objektive Ordnungen, in die der Gläubige erlaubterweise nur eintreten darf, wenn er von Gott berufen ist. Wer ungerufen eindringt, kann damit sein Heil verwirken. Auch steht einer, der seiner Berufung gemäß in der Welt seine Pflicht erfüllt, selbstverständlich höher als ein anderer, der zwar zum objektiv höheren Ordensstande berufen war, ihm aber keine Ehre macht.

Wird man also von einer katholischen „innerweltlichen Askese“ reden können? Wir bejahen die Frage, wenn man die innerweltliche Askese so versteht, daß der katholische Mensch durch sein Leben und Wirken in der Welt, in Beruf und Familie heilig werden könne und solle und damit auch die Welt heiligen solle. Papst Pius XII. forderte in seiner Ansprache vom 20. Februar 1946 die Katholiken auf, „in den vordersten Linien“ zu kämpfen, um „am soliden Aufbau des Fundaments der Gesellschaft mitzuarbeiten“<sup>23</sup>. Wir lehnen jedoch eine im Sinne des Spätcalvinismus säkularisierte „innerweltliche Askese“, die das Schaffen und Wirken in der Welt zum Selbstzweck erhebt, entschieden ab. Meinte doch der englische Calvinist Richard Steele im Jahre 1684, man müsse vor einem „törichteren religiösen Eifer“ warnen, der „unter dem Vorwand religiöser Übungen das Geschäft vernachlässige“; Religion und Geschäft müßten Hand in Hand gehen<sup>24a</sup>.

Das Christentum ist wesentlich transzendent und eschatologisch. Der Christ weiß um das Fragwürdige dieser Welt und ihrer Kultur. Er wird deshalb Distanz wahren, dann aber, wie Fritz Tillmann schreibt, den Antrieb zur Gestaltung dieser Welt „aus der Macht der Transzendenten empfangen“. Nur so wird die „rechte Ordnung in der Bewertung der Güter und im Verhältnis des Menschen zu ihnen“ hergestellt; und das ist ein großer Dienst an „aller Kulturarbeit und Welt-eroberung“<sup>24</sup>. Dabei wird der Christ im sittlichen Naturgesetz die gottgewollte Schöpfungsordnung erkennen und anerkennen. Für dieses sittliche Naturgesetz, das Troeltsch seltensamerweise „unterchristlich“ nennt, ist die Kirche — besonders in ihrem säkularen Kampf für die Freiheit und Würde des Menschen — zu allen Zeiten eingetreten. Wenn Müller-Armack feststellt, daß der Katholizismus einer „zentralistischen Ausrichtung des Ganzen auf dynamische Staatsziele in der Hand eines Fürsten“ innerlich widerstrebe, so ist das vor allem heute, wo die Menschheit unaufhaltsam dem Kollektiv und der Vermassung zuzusteuern scheint, ein nicht geringes Lob<sup>25</sup>. Wilhelm Röpke schrieb kürzlich, es sei eine „geradezu unermessliche Leistung der Kirche“ gewesen, daß sie „das ganze Mittelalter hindurch, aus welchen Motiven auch immer, als eine außer- und überstaatliche Macht ein überaus wirksames Gegengewicht des Staates gebildet habe“. „Gerade wer der katholischen Kirche nicht angehöre“, sei „der Wahrheit und Ritterlichkeit eine solche Würdigung in hohem Maße schuldig“<sup>26a</sup>.

<sup>21a</sup> Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik, Paderborn 1934<sup>a</sup>. S. 186.

<sup>22</sup> August Adam, Spannungen und Harmonie. Kevelaer 1941<sup>2</sup>. S. 196.

<sup>23</sup> Text: KAA Trier. 1946. Nr. 90. S. 62.

<sup>24a</sup> Vgl. R. H. Tawney, Religion and the rise of capitalism. London 1927<sup>a</sup>. S. 245.

<sup>24</sup> a. a. O., S. 210.

<sup>25</sup> Müller-Armack, a. a. O., S. 152 f.

<sup>26</sup> Civitas humana. Grundfragen der Gesellschafts- und Wirtschaftsreform. Erlenbach-Zürich 1946. S. 197 f.



Die Gegenüberstellung der angeblich doppelstufigen katholischen Moral und der protestantischen „innerweltlichen Askese“ ist also hinfällig. Damit erledigen sich auch die zahlreichen ideengeschichtlichen Folgerungen, die man aus diesem künstlich aufgerichteten Gegensatz gezogen hat. Ernst Troeltsch und Müller-Armack verabsolutieren die vorgefaßte Idee der innerweltlichen Askese und suchen dann die vielfältige geschichtliche Wirklichkeit auf Biegen und Brechen in das Schema dieser Idee hineinzuzwängen. Man hat diese monistische Methode mit Recht eine auf den Kopf gestellte materialistische Geschichtsauffassung genannt<sup>27</sup>. Eine ernste Geschichtsforschung wird deshalb überall Einwände erheben müssen: Hat in den katholischen Ländern auf den innerweltlichen Berufen „allein schon durch die Anerkennung eines noch höheren Berufsstandes“, nämlich des Mönchtums, ein Druck gelastet? <sup>28</sup> Hat nicht schon vor der Reformation in Italien (Venedig, Genua), Süddeutschland (Fugger, Welser), im Hansagebiet, in Spanien und in den Niederlanden der sehr „innerweltliche Handel“ in hoher Blüte gestanden<sup>29</sup>? Läßt sich die gesellschaftliche und wirtschaftliche Gestalt des Mittelalters aus dem katholischen Glauben ableiten? Hat nicht auch Japan sein Lehnswesen und sein Mittelalter gehabt? Ist bloß das Zunftsystem mit dem katholischen Glauben vereinbar? Ist das katholische Spanien politisch und wirtschaftlich nicht die führende Großmacht des 16. Jahrhunderts gewesen? Ist der Niedergang im 17. und 18. Jahrhundert auf den katholischen Glauben zurückzuführen? Hat der englische Industrialismus des 19. Jahrhunderts im Calvinismus seine Wurzel? Alles durch die religiöse Kausalität aus den drei christlichen Bekenntnissen erklären zu wollen, ist eine Vergewaltigung der Geschichte und ein Verkennen der verwirrend reichen historischen Wechselwirkungen und Abhängigkeiten. Die neuzeitliche politische und wirtschaftliche Entwicklung Europas läßt sich nicht einfachhin durch das dreigliedrige Schema „Katholizismus, Luthertum und Calvinismus“ verständlich machen.

Damit soll freilich nicht geleugnet werden, daß Religion und Weltanschauung zu allen Zeiten auch auf die politische und wirtschaftliche Sphäre in ungeahnt starker Weise einwirken. Das gilt besonders vom 16. und 17. Jahrhundert, dem sogenannten „konfessionellen Zeitalter“. Nur sind es nicht allein die christlichen Grundkräfte gewesen, die damals das Antlitz der Zeit prägten, sondern in immer stärkerem Ausmaße völlig entgegengesetzte Richtungen, die aus Renaissance, Humanismus und Individualismus stammten. Natürlich gingen auch von den drei christlichen Bekenntnissen Wirkungen aus; aber es ist kein leichtes Unternehmen, „die zweifellos auch vorhandenen und zweifellos besonders interessanten Einwirkungen der religiösen auf die soziale und wirtschaftliche Sphäre herauszuheben“<sup>30</sup>. So kann z. B. wohl nicht geleugnet werden, daß im Luthertum eine gewisse Anlage zur „Untertanenfrömmigkeit“ liegt und daß der spätere säkularisierte Calvinismus der frühkapitalistischen Entwicklung gewisse Antriebe gegeben hat. Nun ist „Kapitalismus“ ein reich schillerndes Schlagwort. Es ist sinnlos, die Arbeitseinteilung, die Technik oder das rational-ökonomische Handeln „kapitalistisch“ zu schmähen, da keine fortgeschrittene Wirtschaft ohne diese Merkmale denkbar ist. In unserem Zusammenhang verstehen wir unter Kapitalismus den

<sup>27</sup> Alexander Rüstow, a. a. O., S. 6. — Zur Kritik dieser „realtypischen Methode“ vgl. Walter Eucken, Die Grundlagen der Nationalökonomie. Jena 1940, S. 50 ff.

<sup>28</sup> So behauptet z. B. Gustav Aubin, Der Einfluß der Reformation in der Geschichte der deutschen Wirtschaft, Halle/S. 1929, S. 5 ff.

<sup>29</sup> Vgl. Jos. Höffner, Wirtschaftsethik u. Monopole im 15. u. 16. Jahrh. Jena 1941.

<sup>30</sup> Alexander Rüstow, a. a. O., S. 5. — Vgl. auch Otto v. Zwiedineck-Südendorst, Weltanschauung und Wirtschaft (Heft 2 der Sitzungsberichte der Bayr. Ak. d. Wiss., phil.-histor. Abt.). München 1942.

Einbruch des wirtschaftlichen Machthungers in das moderne Erwerbsleben, also die Zerstörung des Dienstcharakters der Wirtschaft. So verstanden hat der Kapitalismus seine tiefsten Wurzeln in keinem der drei christlichen Bekenntnisse. Er ist vielmehr ein Abfall vom Christentum und ein Gegensatz zum Evangelium, wie er schärfer kaum gedacht werden kann.

## Die geistige Gestalt des zeitgeschichtlichen Priestertums

nach Georg Bernanos': „Tagebuch eines Landpfarrers“

Von Dechant Johannes Thomas, Daun

Das „Journal d'un curé de campagne“ kann man nicht „lesen“, man muß es erleiden. Dieses Erleiden dringt bis ins Innerste ein, und man vermag aller Fragen, die dunkel und schwer auftauchen, nicht Herr zu werden. Ist man durch diese Lektüre reicher, freier geworden? Welche Finsternis, wieviel Lastendes, ja Erschreckendes! Welches Ende für einen jungen Priester! Da erstickt er in seinem Blute auf dem Notlager in einer Flurecke, über sich die pfeifende Gasflamme, neben sich die übelriechenden Drogen seines Gastgebers, eines Freundes, der seinem Priesterberufe untreu geworden ist. Am gleichen Tage hat ihm Dr. Laville das Todesurteil ausgesprochen: Magenkrebs, unheilbar, weit vorgeschrittener Krankheitsprozeß. War das ein Leben! Elende Jugend, Armut, Enttäuschungen im Berufe ohne Ende und Schmerzen — Schmerzen! Abschluß des Ganzen in einer Flurnische!

Gibt es solche Schicksale? Gibt es solch' traurige Pfarreien? Ist es so trostlos in der Welt? Hat sie sich so heillos festgefahren? Die Fragen steigen ohne Unterlaß. Und doch schimmert schließlich ein Licht durch die Finsternis, ein stilles, intensives Licht, das nicht mehr schwindet. Es ist wie „ein dünner Strahl klaren Wassers“, das in die Seele einströmt und sie erfüllt „mit Frische, Stille, Frieden“.

Dieses Tagebuch ist eine erschreckende Gabe. Will man es nach der ersten Lesung in das Regal einreihen, dann zögert man. Gehört es zur schönen Literatur oder zu den Werken der großen Denker oder gar in die Kategorie der Mystik? Wohin man es auch stellen mag, eines Tages mahnt es uns an, und wir ergreifen es, um uns wiederum in seinen Bann ziehen und bis ins Mark treffen zu lassen.

Die Priestergestalten anderer Dichter, etwa des Pfarrers Habermann in Kirschwengs Saarroman oder des Pfarrers von Lamotte Haluschkas wirken trotz der Gegenwartsnähe beruhigend. Sogar der Priester Martin Krimkorn in Kneips „Porta nigra“ und „Feuer vom Himmel“, der den schweren Kampf um den Cölibat und um andere berufliche Probleme führt, ist uns noch verwandtschaftlich nahe, wohnt noch mit uns auf derselben Etage. Der Landpfarrer Gribouille von Ambri-court ringt nicht um den Cölibat, er verzehrt sich nicht in geistigen Kämpfen um das Priesterideal, nein, er befindet sich gleichsam auf einer anderen Ebene, auf der Walstatt der Finsternis, im einsamen Ringkampf mit dem Fürsten der Welt. Diesen Kampf führt er nicht für sich, sondern stellvertretend in trostloser Einsamkeit. Die Machtströme des Inferno steigen bedrohlich an und treten über das Menschenufer. Uns wird der Atem benommen beim Anblick der Überschwemmung der Seelenlandschaft, die in einer satanischen Versumpfung unterzugehen scheint.

Der Pfarrer von Ambricourt führt ein Tagebuch. Seine Einsamkeit und Seelenqual haben ihm die Feder in die Hand gedrückt. Er braucht einen Spiegel, um

sich wiederzuerkennen, ein Echo, um sich zurechtzufinden. Das Tagebuch ist ihm auch eine Fortsetzung des Gebetes und der „feste Punkt“ in der Seelennot. In diesem Journal finden wir so manche Notiz über seine Herkunft, seine Veranlassung und seine gegenwärtige Berufssituation.

Äußerlich unterscheidet er sich wenig von seinen Amtsbrüdern, „aber ich stamme aus einer Familie von sehr armen Leuten, von Tagelöhnern, Handlangern und Dienstmägden. Der Sinn für Eigentum geht uns ab. In diesem Punkte glich mein Vater meinem Großvater und dieser wiederum seinem Vater, der in dem schrecklichen Winter 1854 verhungert ist. Ein Frankenstück brammte ihnen in der Tasche, und wenn sie eines hatten, suchten sie sich sofort einen Gesellen, um es mit ihm zu versaufen“. „Meine Mutter mochte ihren besten Rock anziehen und ihre beste Haube aufsetzen, sie hatte stets die unterwürfige, verstohlene Miene, das armselige Lächeln der Armen . . .“ Er hat seinen Vater nicht gekannt, die Mutter nährte ihn durch Tagelöhnerdienste. War diese einmal krank, dann kam er zu einer Tante, die eine ärmliche Ausschankstube besaß, wo die Arbeiter nach der Feierstunde einen billigen Wacholderschnaps tranken. Hinter der Theke auf dem Boden kauern, machte er seine Schulaufgaben und wurde Zeuge der trunkenen und geilen Auslassungen dieser vom Leben Geschundenen.

Er hat jedoch nicht nur die Schwächen der Vorfahren in sich aufgenommen, sondern auch ihre Kräfte, vor allem ihre stillzähe Dulderkraft. Einige Stunden vor seinem Tode erinnert ihn das arme Weib, das des Freundes trübes Schicksal erleichtert, noch an die Mutter, an ihre gütige Stimme und an die unerschütterliche Seelenkraft der in Armut und Trauer nicht verzweifelten, dem Lenker aller Schicksale treugebliebenen Ahnen. Es ist die Stimme „ohne Alter, die tüchtige und schicksalsergebene Stimme, die einen Trunkenbold besänftigt, ungezogene Rangen schilt, den windellosen Säugling wiegt, den Gerichtsvollzieher um Frist anfleht, und den Sterbenden beruhigt, die Stimme der Hausmutter, die sicherlich durch alle Jahrhunderte immer die gleiche ist, die Stimme, die alles Elend ergehen trägt“.

In praktischen, wirtschaftlichen Dingen ist der Pfarrer unbeholfen. Sprechen seine Amtsbrüder von solchen, so ist ihm das alles eine unbekannte Welt. Er kommt mit seinem kargen Einkommen nicht zurecht, obwohl er ärmlich lebt. Er gerät, wenn auch in bescheidenem Umfange, in Schulden. Das macht ihn scheu und unsicher. Trotzdem weiß er, daß er „offensichtlich nicht dümmert, als irgend ein anderer“. Er ist einmal ein sehr begabter Schüler gewesen. Nach einer Periode von Enttäuschungen schreibt er: „Meine ersten Schulerfolge waren für das Herz des kleinen Unglücklichen, der ich damals war, zweifellos gar zu süß . . . Ich kann den Gedanken nicht ertragen, daß ich mich, nachdem ich ein glänzender — nur allzu glänzender — Schüler gewesen bin, jetzt in die letzte Bank setzen sollte, zu den schlechtesten.“ Er war nicht stolz, aber die Diskrepanz zwischen Begabung und landläufiger Tüchtigkeit war quälend für ihn.

Er ist den gebahnten Weg über das kleine zum großen Seminar gegangen und ist nach einer Kaplansstelle Pfarrer der ausgedehnten, aus vakanten kleinen Pfarreien zusammengelegten Pfarrei Ambricourt geworden. Mit fieberhaftem Eifer ist er an die Arbeit gegangen. Wir hören von seinen Krankenbesuchen, von seinen Filialgängen, von seinen vierteljährlichen Hausbesuchen und manches von seinem Unterricht bei den Kindern. Gerade den letzteren wendet er seine ganze Hirtenliebe zu. „Noch heute will mir, wenn ich das Stimmengewirr auf dem Friedhof und das Klappern der eisenbeschlagenen kleinen Holzschuhe auf dem Pflaster höre, mein Herz vor Zärtlichkeit bersten“, schreibt er später. Während die Krankheit in ihm frißt, verzehrt er sich in Hingabebereitschaft. Er besitzt nicht immer die bei der seelischen Labilität der heutigen Jugend nötige Diskretion. Im beruflichen Schaffen ist er ein Draufgänger. Sein älterer Priesterfreund sagt deshalb: „Du bist nicht geschaffen für den Abnutzungskrieg.“ Er spürt sehr früh, daß ihm

kein langes Leben als Arbeitskraft zugemessen ist. Den modernen Mitteln steht er offen. Mit dem Problem der Jugendseelsorge beschäftigt er sich ehrlich und wendet die empfohlenen Methoden an, bis er seine Ohnmacht schmerzlichst erfährt. Ein Jahr lang hat er mit stürmischem Eifer gearbeitet, ohne einen nennenswerten Erfolg festzustellen.

Wie sieht er seine Pfarrei? Sie ist „wie alle anderen... Das Gute und das Böse halten sich die Waage, nur der Schwerpunkt liegt tief, sehr tief“. „Meine Pfarrei wird von der Langeweile geradezu aufgefressen. Wie so viele andere Pfarreien auch... Eines Tages werden wir vielleicht davon angesteckt sein und entdecken, daß wir von diesem Krebs befallen sind.“ „Wie einsam ist sie und wie einsam ich selber bin!“ Wenn er von den Filialen kommt, sieht er das Dorf vor sich liegen, wie es „auf einen Herrn zu warten“ scheint. Ein Heiliger, so meint er, könnte es mit seinem Rufe vielleicht aufwecken. So arm die Pfarrei ist, so sehr liebt er sie. Es ist „meine Pfarrgemeinde“, denn „wir gehören zusammen für alle Ewigkeit“. Er wünscht das Antlitz dieser „lebendigen Zelle der unvergänglichen Kirche“ und ihre Stimme zu hören. Zugleich fühlt er sich von ihr „ans Kreuz geschlagen“. „Sie sieht zu, wie ich sterbe.“

Wie erlebt dieser mit der Tiefenschau begabte Priester die Zeitsituation? Das Auge des jungen Pfarrers ist das Auge eines Kindes. Sein Urteil ist noch nicht gefälscht. Die Welt hat ihn mit ihrem falschen Glanz noch nicht geblendet, die gloria mundi noch nicht berauscht. Die Einfalt entlarvt die Schauspielerin Welt, diese betrogene Betrügerin. „Die Welt wird vom Stumpfsinn aufgefressen. Natürlich muß man ein wenig nachdenken, um sich das klar zu machen, man erfaßt es nicht sogleich. Es ist wie Staub. Solange man mit Gehen und Kommen beschäftigt ist, sieht man ihn nicht, man atmet ihn ein, man ißt und trinkt ihn, und er ist so fein und dünn, daß er nicht einmal zwischen den Zähnen knirscht. Sowie man aber einen Augenblick stehen bleibt, hat man Gesicht und Hände über und über bedeckt von ihm. Man muß beständig in Bewegung bleiben, um diesen Aschenregen von sich abzuschütteln. Darum ist die Welt immer so in Bewegung.“ Der Landpfarrer sieht auf den Grund dieser krankhaften Aktivität der Welt, er sieht sie auf der Flucht vor sich selbst. Im Herzen ist sie stumpf, träge. Die hektische Betriebsamkeit verdeckt die innere Resignation und den seelischen Überdruß. „Denn wenn unser Geschlecht untergehen soll, dann wird es untergehen vor Überdruß und Langeweile.“ Eine steife Trübseligkeit lähmt Geist und Herz. Bis ins Innerste enttäuscht, nährt sie sich von beständigen Enttäuschungen. „Ich frage mich, ob die Menschen diese ansteckende Krankheit, diesen Aussatz, je erkannt haben. Eine Frühgeburt von Verzweiflung, eine scheußliche Form der Verzweiflung.“ Bei seinen Hausbesuchen geht er dieser Krankheit nach mit hellseherischer Beobachtungskraft. Er sieht „diese gewisse tückische Scheu vor Gott, diese Flucht am Leben vorbei“, während das Licht der Gnade von allen Seiten herniederströmt. In diesem Zusammenhang meditiert er über das Wesen der Sünde. „Was wissen wir von der Sünde? Wie dick ist die Sünde? Wie tief müßte man graben, um auf die himmelblaue Tiefe zu stoßen?“ Die verborgenen Krankheitskeime „vergiften die Luft“. Es ist vor allem der Bazillus der Hoffnungslosigkeit, der alles verpestet. Deshalb die Versumpfung in der Geilheit, die er auf jungen Gesichtern entdeckt. Er erinnert sich des furchtbaren Eindruckes aus seiner Kindheit, wenn er in der Kneipe seiner Tante die stumpfsinnigen Blicke der trunkenen Männer „eine so stechende Festigkeit“ annehmen sah beim Eintritt einer kleinen lahmen Dienstmagd. Er erkennt auch den Hintergrund dieser düsteren Seelenlandschaft, er hat den Entstehungsherd der Krankheitskeime entdeckt. „Alle Verwirrung geht von einem und demselben Vater aus, dem Vater der Lüge. Der Satan trachtet, sich der Gedanken Gottes zu bemächtigen, ... das Schöpfungswerk im Gegensinne noch einmal zu tun.“ Im Gegensinn! Zerstörend, nivellierend! Es gibt ein Mysterium des Bösen, eine „saugende Sehnsucht des Leeren, des Nichts“. Aufgesaugt werden die freien, aufstrebenden, aufbauenden Kräfte der



Seele, vor allem die Hoffnungskraft. „Der Satan ist ein allzu strenger Lehrer; er kann nicht, wie es der andere in seiner göttlichen Einfachheit tut, befehlen: Ahmet mich nach! Er läßt seine Opfer nur ein ganz grobes, gemeines, zeugungsunfähiges Zerrbild seiner selbst werden.“ Die Menschen machen sich vom Bösen „überhaupt keine Vorstellung, von dieser ungeheuren, aussaugenden Anziehungskraft des Leeren“. „Die menschliche Persönlichkeit wird langsam zernagt werden wie ein Balken durch unsichtbare Pilze.“ „Zum Beispiel diese Massenkriege, die von einer wunderbaren Tatkraft des Menschen zu zeugen scheinen und tatsächlich nur dessen stets wachsende Gefühllosigkeit ankündigen . . . Sie werden schließlich zu jeweils festgesetzten Zeiten ungeheure, in ihr Schicksal ergebene Herden zur Schlachtbank führen.“ Die Menschheit ahnt nicht, wie weit die Hölle über das Ufer getreten ist. Auch von ihr macht man sich ein ganz inkommensurables Bild, „eine Art von immerwährendem Gefängnis“. „Man beurteilt die Hölle nach den Lebensregeln dieser Welt, und die Hölle ist nicht von dieser Welt.“ „Die Hölle ist das Nichtmehrleben.“ Und das läßt sich in menschlicher Sprache nicht erklären. „Das Unglück, das unfabbare Unglück dieser ausgebrannten Steine (die Verdammten), die einstmal Menschen waren, ist doch, daß sie nichts mehr besitzen, woran man noch Anteil haben könnte.“ Während er in einem bis zum Bersten gespannten Dialoge diese Worte spricht, bemächtigt sich seiner „die Traurigkeit, eine unbeschreibliche Traurigkeit, der ich völlig machtlos gegenüberstand“. Er selbst wird vom Abgrund angehaucht, in den er mit übernatürlicher Wachheit hinabschaut. Sein Weg führt ihn am Rande des Abgrundes dahin. Die infernalische Dunkelheit, die unser heutiges Dasein durchdringt, hüllt auch ihn ein. Das ist seine Berufung: zu sehen, wo andere nicht sehen, von der aufsteigenden Höllenkälte angegriffen zu werden, für die andere kein Gespür haben. Das Unsichtbare ist ihm sichtbar. Er ist auf die Walstatt des finstern Geistes gestellt.

Man hat Bernanos den Vorwurf des Pessimismus gemacht. Er hat dem Dunkeln in seiner Dichtung in der Tat mehr Raum gegeben als andere katholische Dichter. Die Frage erhebt sich, ob die Macht des Lichtes bei ihm nicht zu kurz kommt, ob das positiv Christliche nicht unverhältnismäßig in den Hintergrund gedrängt ist. Im Zusammenhang mit dem Gesamtwerk des Dichters hat man von einer Wiedergeburt des Jansenismus oder wenigstens von der Wiederkehr jansenistischer Strömungen gesprochen. Da er sich immer wieder der geistigen Gestalt des neuzeitlichen Priestertums zuwendet, spezifiziert sich diese Verdächtigung in Hinsicht auf die heutige Seelsorgsproblematik. Sind diese Priestergestalten, insbesondere der Pfarrer von Ambricourt, nicht letzten Endes krankhafte Gestalten, erdrückt oder verborgen durch die Zeitnot, sind sie nicht negative Ausprägungen der gottentfremdeten Menschheit unseres degenerierten Zeitalters? Liegt nicht über ihnen die höllische Schwermut einer verdeckten Hoffnungslosigkeit? Man kann vom künstlerischen Werte des Dichtwerkes überzeugt und zugleich von diesen Einwänden bedrückt sein. Verbirgt sich nicht hinter diesen virtuosen Schilderungen der Seelenlandschaft die Neigung zum Rigorosen, zum Überbetonten? Schwelgt das dichterische Genie nicht in der Darstellung der Nachtseiten des Geistes? Gottes Macht und des Menschen Ohnmacht in Gnade oder Ungnade! Ist das christliche Menschenbild richtig gesehen? Wird Gottes Macht und des Menschen Mühen in der Geschichte in der geheimnisvollen Spannungsschweben mit den Augen der Kirche gesehen?

Der Dichter ist stets ein Berufener. Einem jeden wird ein Daseinsbezirk zugewiesen, in dem er durch die sprachlich-bildhafte Gestaltung des Lebens klärend, lösend und heilend zu wirken hat. Bernanos ist in den intimsten Seelenbereich, in den Abgrund der geistigen Entscheidungskräfte hineingerufen. Eine mystische Begnadigung führt ihn in die Dunkelheiten und Tiefen der Priesterseele inmitten einer chaotischen Gegenwartslage. Eine wunderbare Tapferkeit geleitet ihn auf diesem einsamen Wege. Die Darstellung der Schwermut, die über der priesterlichen Seelenlandschaft liegt, kann leicht im Sinne des Pessimismus ausgedeutet

werden, obwohl sie eine täglich erlebte Wirklichkeit ist. In dem Tagebuch geht der Dichter einem jungen Landpfarrer in seiner Krankheit, in seinen Sorgen und schließlich in seiner leib-seelischen Verzweiflungsnähe nach. Dabei wird die Parallelität der traurigen Gesamtsituation der heutigen Christenheit mehr und mehr offenbar. Der ungebrochene Glaube des Dichters sieht in dem stellvertretenden Leiden und Todeskampf des Priesters die gnadenvolle Möglichkeit der Wandlung einer dahinsiechenden Christenheit. Karl Pfleger hat in seinem herrlichen „Hochland“-Aufsatz (Jahrg. 1937 Nr. 7) diesen Heildienst durch das dichterische Wort bei Bernanos als den „Aufstieg ins Mysterium“ bezeichnet. Und der große Kenner dieser Sachgebiete, H. Bremond, hat festgestellt, daß diese Dichtung dem Bereich der Mystik angehört. Der Landpfarrer ist kein problematischer Vertreter des neuzeitlichen Priestertums, sondern ein einfältiger und armer, dabei tiefgläubiger und geistesklarer Priester, der das traurige Erbe eines krebszerfressenen Magens von seinen darbenenden Vorfahren übernommen hat. Der scharfe Blick des Seelsorgers entdeckt bei der weitzerstreuten Herde dieselben seelischen Krankheits-symptome, die er an seinem armen Körper beobachtet. Er übersieht nicht die Anzeichen seelischer Schwindsucht und die in Langeweile und Geilheit verstaubten und versumpften Pfarrkinder. Die Entdeckung versteckter Verzweiflung und teuflischer Gehässigkeit und Bosheit bleibt ihm nicht erspart. Die größte Gefahr sieht er im seelsorglichen Selbstbetrug. Diese unerbittliche Wirklichkeitsschau bedrückt das Herz und versetzt uns in den Zustand depressiver Verzagtheit. Indem man sich dieser Bedrängnis zu entziehen trachtet, verdächtigt man den Dichter. Mit tiefem Unrecht. Es ist wohl an keiner einzigen Stelle des Buches eine Formulierung zu finden, die im jansenistischen Sinne ausgedeutet werden müßte. Der Landpfarrer geht den Weg zu seinen Pfarrkindern unter Benutzung der von seinen Vorgesetzten und Konfratres empfohlenen Seelsorgsmittel. Ihn erfüllt eine alle umfassende Liebe, die in ihrer Freiheit und Unbedingtheit erschütternd wirkt. Er treibt keinen pastoralen Eklektizismus, er will ein bescheidenes Nachbild des Guten Hirten sein, der gerade den gefährdeten Schäflein nachgeht. „Gott hat einen jeden von uns gerettet und ein jeder ist das Blut Gottes wert.“ Ihn beseelt eine kindliche Ehrfurcht vor der Autorität, ohne die eigene Würde zu vergessen. Alles in allem kann man sich fragen: herrscht in dem Dichtwerk nicht in ungewöhntem Maße der Geist des Evangeliums mit seinem Ernst, mit seiner Radikalität, mit dem wachen Mißtrauen vor dem weltlichen Optimismus, der Geist des Leidens und der Sühne und nicht zuletzt der Geist des Triumphes über Tod und Leid, der Geist der aus dem Leide geborenen Freude? Steht nicht im Hintergrund der Dichtung groß und machtvoll die Gestalt des Herrn? Dieser ist der eigentliche Mittelpunkt des Werkes. Damit diese Achsenstellung des Herrn im Bewußtsein der Christenheit erhalten bleibe, deshalb läßt uns der Dichter das „Ärgernis“ der Dunkelheiten, Krankheiten und Widersprüche auf. Wir haben seit Abfassung des Tagebuches so viele Ent-Täuschungen, Zusammenbrüche bis zur Verstaubung, Demaskierungen des eigenen Herzens und fremder Gesinnung erleben müssen, daß wir uns von der Nüchternheit und ahnungsvollen Exaktheit der Milieuschilderung Bernanos' jetzt leichter überzeugen lassen. Nachdem uns die Verlogenheit der Welt mit ungeheuren Schlägen eingeepeitscht worden ist, bewundern wir die Größe und Spannkraft des katholischen Herzens, das uns dieses Kunstgewebe schenkt.

# Die Lage unserer Großstadtjugend

Von Pfarrer Hans Steffens, Aachen

Auf dem Chaos eines Volkes in Not kann nichts anderes aufwachsen als eine aus undurchsichtiger Verwirrung Rettung suchende Jugend. Man könnte ein oft gesprochenes Wort auch umkehren: Wer die Zukunft hat, hat die Jugend. Aber wer wollte in der Unsicherheit unserer heutigen Lebensverhältnisse, in der Ungewißheit dessen, was uns bevorsteht, in der Wehrlosigkeit unserer Rechtsstellung behaupten, daß er die Zukunft zu meistern wagt, daß er dem Kommenden mit gestaltender Kraft begegnen und aufbauen kann, wo die Zerstörung noch nicht beendet ist?

Die in der Übernatur verankerten Kräfte christlicher Lebensgestaltung weisen dem religiös noch nicht zerbrochenen Menschen einen sicheren Ausweg. Aber es ist der Ausweg des Übernatürlichen, der die Grundlage des Natürlichen erst voraussetzt; und Wirtschaftsprobleme zu lösen ist nicht erste Aufgabe des Christentums.

Und doch ist hier erste Hilfe notwendig. Niemand wird helfen können, der sich nicht mindestens hineinzudenken vermag in die Lage der Jugend, der ihre Not nicht sieht und die besonderen Probleme, die daraus erwachsen. Kenntnis des Patienten und seiner Krankheit ist erste Aufgabe des Arztes.

Von der allgemeinen Erschütterung ist die Jugend am meisten betroffen, so sehr, daß alles sich verwirrt hat. Selbst der Begriff der Jugend hat andere Maße bekommen. Konnte man früher das Alter der Jugendlichen fast scharf umreißen und mit dem vierzehnten und vierundzwanzigsten Lebensjahr fest begrenzen, so reichen die Maße heute nicht mehr aus. Zahllos kommen die Heimkehrer aus dem Kriege, die dieses Altersmaß längst überschritten haben und sich doch — ihrem eigenen Schicksal zum Trotz — noch zur Jugend zählen wollen. Mit dem Jahrgang 1914 beginnen die Altersstufen, die keine Jugend erlebt haben, die aus der Schule, aus einer kaum oder nicht einmal vollendeten Lehrzeit hinweggerissen wurden in Arbeitsdienst und Wehrdienst und dann dabei blieben, immer unfertig, unvollendet, wartend. Sie kommen zurück ohne eigentliche Lebenstätigkeit, ohne Beruf, ohne Erfahrung. Denn was Wehrdienst und Krieg aus ihnen formte, sind einseitige Wesen mit der Erfahrung der modernen Materialschlacht und mit dem furchtbaren Wissen um eine zerfallene Menschennatur, geschüttelt und geschlagen von dämonischen Kräften, und oft genug dem Dämonischen selbst verfallen.

Fachkräfte sind gesucht, aber nicht die Unfertigen, die Unvollendeten, die Berufs-Unerfahrenen. Nach dem Erlebnis des Krieges mit zwanzig, fünfundzwanzig, dreißig Lebensjahren eine neue Lehrzeit beginnen? Wenn wenigstens die Lehrstellen dafür offen wären, wenn wenigstens die Möglichkeiten zu einer Existenzgründung gegeben wären!

Trotz Ehestandsdarlehen und Kriegs-Ferntrauung sind viele dieser jungen Menschen im längst heiratsfähigen Alter der Ehe noch gänzlich fern. Wer will eine Familie gründen, wo weder etwas ist noch die Möglichkeit besteht, auch nur das Notwendigste zusammenzubringen? Von einem trauten Heim, von einem glücklichen Beieinander und Für-sich-sein zu sprechen, könnte nur als übler Scherz klingen.

Bezeichnend ist, daß die Jugendzeitschriften, die seit dem Kriege in den verschiedensten Schattierungen erschienen sind, sich fast ausnahmslos an die nach der Norm nicht mehr jugendlichen Jahrgänge, an die Fünfundzwanzig-, Dreißig- bis Vierzigjährigen wenden, denen das Leben bis jetzt noch keine echte Jugend geschenkt hat, noch keine Zeit der Blüte, des Reifens, des Auswachsens, die sozusagen aus der Knospe hinweggerissen wurden, um in die Schanze des Lebens geschlagen zu werden.

Nach oben hin ist das Alter der Jugendlichen plötzlich aufgerissen. Aber auch nach unten hin scheint sich die Grenze zu verschieben. Schon die Zehnjährigen stehen dem Leben anders gegenüber als ihre Altersgenossen früher. Die Not nimmt dem Kind seine freie Ungebundenheit. Mehr als früher, mehr als normal muß jedes Kind mithineingezogen werden in die Sorge für den Unterhalt der Familie. Stundenlanges Schlangestehen, weite, mühsame Wege, um ein wenig Holz für das kümmerliche Herdfeuer zu sammeln, tageweite Hamsterwege über Land, um die nicht einmal ausreichenden Zusatzkalorien zu beschaffen, das alles geht ab von der Sorglosigkeit einer echten Kindheit, von der Spielzeit und glücklich-seligen Unbefangenheit derer, die auf ihren Schultern noch nicht die Sorgen des Lebens zu tragen befähigt scheinen.

Mit den Aufgaben aber, die dem Menschen gestellt sind, formt sich auch seine Einstellung, seine Haltung und das Bewußtsein, das er von sich selber hat. Man muß heute, wenn man von Jugendlichen spricht, mit Altersstufen von zehn bis fünfunddreißig Jahren rechnen.

**Wirtschaftliche Not:** Früher wuchs der junge Mensch wie selbstverständlich in das Wirtschaftsleben des Volkes, in seinen Beruf hinein. Heute scheint das Leben dem Jugendlichen keinen Platz gewähren zu wollen. Der Beruf des Handlangers und des Ungelernten befriedigt nicht jeden Menschen. Nicht jeder läßt sich in einen Konjunkturberuf hineindrängen, zu dem er sich nicht geschaffen fühlt. Der Zwang der Wehrdienstjahre macht erst recht alles verhaßt, was einer Lenkung und Steuerung gleichkommt, was den Menschen an einen Platz kommandieren will, zu dem er nicht aus sich selbst hinstrebt.

Die wenigen Möglichkeiten, die sich auftun, sind umkämpft und umrungen in einem Daseinskampf, der kein Gebot mehr kennt. Ob es sich um den Abiturienten handelt, der zur Hochschule will, oder um den Volksschüler, der eine Lehrstelle sucht: es ist stets das Gleiche. Überall Numerus clausus, weit weniger Angebot als Nachfrage, dazu die Vorrechte der älteren Jahrgänge, die endlich das Versäumte nachholen müssen, dazu die schmutzigen Intrigen, Verleumdungen, Denunziationen und Anzeigen. Solcher Existenzkampf schon am ersten Beginn eines beruflichen Lebens war nie vorher der Jugend bekannt.

Der Hunger kommt hinzu. Ein wachsender Körper braucht Aufbaustoffe. Jugendliche in den Entwicklungsjahren können „dreinhauen“. Wenn erst das Quantum die Qualität wertvoller Nährstoffe ersetzen muß, wird der Hunger gerade beim Jugendlichen unersättlich.

Der alte Irrtum „Not kennt kein Gebot“ wird wie ein Bazillus von Mensch zu Mensch weitergegeben. Der arbeitslose, hungernde Jugendliche hat alle Voraussetzungen zum erfolgreichen Schwarzhändler. Die Ellenbogenfreiheit, die dem Alter schwindet, hinzugerechnet, gewinnt der Jugendliche hier ein Feld, das ihm winkt wie eine liebliche Fata morgana. Mit dem Tauschmarkt beginnt es, auf dem Schwarzmarkt setzt es sich fort, im regelrechten Schwarzhandel findet es sein weitestes Feld. Es gibt Jugendliche, die ungezähltes Geld in der Brieftasche tragen. Keine Steuerbehörde schaut hinein, keine Regulierungsmaßnahme vermag zuzugreifen.

Verständlich wäre der augenblickliche Handel. Aber die Folgen gehen viel weiter, gehen in die Tiefe. „Außer den Jahren der versäumten Berufsausbildung und dem lähmenden Bewußtsein nutzlos veraner Zeit sind es ständig zunehmende Erschlaffung, wachsende Unlust zu ernster Anstrengung, immer mehr um sich greifende Vergnügungssucht, dreistes und schamloses Benehmen, um nicht noch mehr aufzuzählen. Kurz gesagt: der Müßiggang öffnet dem Unguten Tür und Tor. Es ist ein arger Feind der dem Menschen gebotenen sittlichen Haltung und Entwicklung.“ (Welty: Vom Sinn und Wert der menschlichen Arbeit. Kerle-Heidelberg 1946, S. 88.)



So schwinden dem Jugendlichen die Begriffe, Geld wird Ramschware, Schwindel wird Existenzgebot, Betrug wird Geschäftsnotwendigkeit. Wenn ein Jugendlicher in einem Monat zu seinem persönlichen Bedarf für sechstausend Reichsmark Zigaretten „schwarz“ einkauft, dann läßt eine solche Zahl nur ahnen, was hier das Geld noch bedeutet. Wenn man sich auch davor hüten muß, solche Einzelfälle zu verallgemeinern, so sind doch solche Grenzfälle nur möglich, wenn das Gesamtniveau auf eine bedenkliche Tiefe hinabgesunken ist.

Kommt noch — denken wir etwa an Grenzstädte wie Aachen — der Reiz des Schmuggels hinzu, so versinkt selbst die Schwarzhandelsmoral ins Bodenlose. Keine Grenze war je so dicht geschlossen, daß gewiegte Grenzgänger nicht ihre Schlupflöcher gefunden hätten, zumal an Grenzen, die nicht durch natürliche geologische Sicherungen geschützt sind wie die gesamte Westgrenze Deutschlands. Kinder, Jugendliche von zehn und noch weniger Jahren sind an diesem Schmuggel maßgebend beteiligt. Kinder kennen den jeweils neuesten Grenzschlager, was und wie zu tauschen ist — Devisen sind rar und selten — und welche Gewinne sich in kurzer Zeit erzielen lassen. Plötzlich ist „drüben“ einmal der Zucker knapp. Man tauscht ein Pfund Zucker gegen zwei Pfund Kaffee. Im Inland aber tauscht man ein Pfund Kaffee gegen vier Pfund Zucker. Das macht bei zwei Grenzgängen 5600 RM bei einem niedrigen Schwarzmarktpreis für den Kaffee von 350 RM. Das berechnen Kinder und führen es aus! Woher das erste Pfund Zucker in diesen Konjunkturtagen gestohlen wurde, spielt in einem solchen Verfahren wahrhaft keine Rolle mehr. Die Lehrer wundern sich, wenn sie einmal beobachten, daß ein Junge nach Verteilung der Quäkerschokolade von mehreren andern die Tafeln sofort je 35 RM aufkauft und — ohne eine Miene zu verziehen — prompt aus seiner Brieftasche bezahlt. (Kein Wunder, er hätte noch viel mehr bezahlen können!) Ein kleines Nebengeschäft bei diesem erträglichen Kaffeeimport.

Eltern verbieten solche Grenzgänge nicht, sondern halten ihre Kinder noch dazu an. Not kennt kein Gebot, und die Familie kann auf diese Weise wieder eine Reihe Schwarzmarkteinkäufe tätigen.

Dieser niederdrückende Ausblick öffnet sich nicht erst bei den unteren Volksschichten. Schmuggel und alle Art von Schlechtigkeit hat es immer gegeben. Aber heute sind Kreise daran beteiligt, von denen man es kaum glauben möchte. Die Hoffnungslosigkeit der studierenden Jugend ist ja ebenso groß wie die der arbeitenden. In seinem Fastenhirtenbrief 1947 nennt der Bischof von Aachen in einem Satz: „Hoffnungslose Jugend, tuberkulose Studenten, Witwen und Waisen in Leid und Not, Internierte und Gefangene in Sehnsucht nach der Heimat . . .“ (zu Beginn des I. Abschnittes).

Neben dem Schwarzmarkt auf der offenen Straße und in gekennzeichneten Spelunken blüht eine lebhafte Schwarzmarktbörse gerade in den Höheren Schulen und an der Hochschule. Schüler machen Geschäfte miteinander. Bezeichnend genug, daß der zu recht sonderbaren und bedenklichen Formen angewachsene Handel mit Freimarken gerade unter Schülern und Studenten so sehr betrieben wird. Bezeichnend genug, daß der Inhaber des lange Zeit hindurch am stärksten besuchten Freimarkenladens in Aachen ein Gymnasiast war!

In den Pausen des Unterrichts an der Höheren Schule tätigen sich Geschäfte von der Zigarette bis zum Autoreifen, bis zur Zimmereinrichtung, bis zum Wohnhaus. Das Studium ist nur noch Mittel. Die Schule wird überhaupt nicht wegen der Schule besucht, sondern nur als Tarnung, um sich vor dem Zugriff des Arbeitsamtes zu sichern. Und eines Tages, wenn das Geschäft endgültig gemacht ist, wenn die Schule schon verzweifelt die dauernden Mahnungen wegen des beständigen unentschuldigsten Fehlens eingestellt hat, wird der Schüler abgemeldet, richtiger: er meldet sich ab und verzichtet sogar großzügig auf ein Zeugnis. Was soll er damit? Sein Weg ist inzwischen klar bestimmt, ein ganz anderer Weg als ihn die Schule weisen wollte und konnte.

Soll man die Liste des Elends noch weiterführen? Wer nicht in diese Verwirrung hineinwill, wird oft genug hineingezwungen. Die Frau des Kriegsgefangenen ist sozial entrechtet. Hat sie einen heranwachsenden Jungen, so liegen auf dessen Schultern die Sorgen der ganzen Familie. Er muß mit fünfzehn, sechzehn Jahren den Vater voll ersetzen. Unmögliches Beginnen. Da gibt es nur einen Ausweg: den Ausweg, der mit Sicherheit ein Abweg und ein Irrweg ist. Aber diese Abwegigkeit kümmert im Augenblick nicht. Für heute muß das Notwendigste beschafft werden. Für morgen kann heute ohnehin niemand sorgen. Nicht nur die Arbeitsmöglichkeit fehlt. Hier wird auch die Arbeitswilligkeit untergraben, jeder Begriff ehrlicher Arbeit, ehrlichen Erwerbs geht verloren. Man kann nur besorgt fragen: wie wird eine solche Aussaat einmal zur Reife kommen?

Geistige Not: Um solcher Not zu begegnen, müßte die Jugend eine geistige Grundlage besitzen, ein festes, weltanschauliches Fundament. Von Weltanschauung ist in den letzten Jahren viel gesprochen worden. Was aber gepflanzt und gepflegt wurde, war Körperkult, Wehrdienstvorbereitung, und im übrigen eine große Zuchtlosigkeit.

Jahre fehlgeleiteter Erziehung, Jahre ausgefallener Erziehung in den letzten Kriegswirren, in der endlosen Bombenzeit, in der Evakuierungsnot. Und heute fehlende Lehrkräfte, fehlende Schulgebäude, fehlende Lehr- und Lernmittel, gekürzte Stundenzahl im Sommer und endlose Kohlenferien im Winter. Das ist das Maß, mit dem die Jugend ihre geistige Zuteilung erhielt, nichts mehr als eine kümmerliche Zuteilung an allzuspärlichen geistigen Kalorien. Sie reichen nicht einmal, um den bedürfnislosesten Geist nur einigermaßen zu erwärmen.

Die Stadt Aachen hat versucht, in einem groß aufgebauten idealen Kulturwerk nachträglich der Jugend zu bieten, was ihr Jahre hindurch entzogen und durch Pseudokulturen ersetzt war: Theater, Musik, Wissenschaft, Vorträge, Bildung. Ein kleiner Kreis von eifrig Interessierten hat es begeistert aufgenommen. Der kleine Kreis derer, denen das Elternhaus aus eigener geistiger Substanz noch eine lebensfähige Grundlage mitgab. Die große Masse steht abseits, interesselos. Panem et circenses, aber zuerst Brot, und dann Kino, und dann, nach aller Sättigung, vielleicht oder vielleicht auch nicht das andere, das schon deshalb nicht reizt, weil es unbekannt blieb.

Die geistige Not in charakterlicher Hinsicht ist nicht geringer. Diese Jugend ist durch die Schule des Preußen gegangen. Kasernenhofdrill wies schon die Wege in den Pimpfengruppen und steigerte sich über Staatsjugend und Arbeitsdienst bis zum sadistischen Militarismus einer friedensmäßigen Rekrutenzeit. Den Säbel lassen sich diese Menschen gerne aus der Hand nehmen. Den längst verhaßten grauen Rock ausziehen zu dürfen, bedeutete fast allen Glück und Freude. Aber damit sind die geistigen Grundlagen noch nicht beseitigt. Haben diese Menschen überhaupt je in einer menschlichen Gesellschaft gelebt? Der Hordenbetrieb dieses Waffendienstes von Kindesbeinen an hat keine Persönlichkeiten geschaffen, sondern nur Nummern gezählt, Spielsteine für das große Schachmatt.

Ein Kleid kann man ablegen, Anschauungen ändert man nicht ebenso schnell. An die Stelle des Gehorsams trat eine mechanische Funktion. Diebstahl wurde befohlen und war Dienst. Jede Art von Unzucht war einfach notwendiges Äquivalent für stimmungsmäßige Schwankungen. Was Elternhaus und Schule, was Kirche und Erziehungsarbeit überhaupt je in den Kindern grundgelegt hatten, wurde mit unverschwiegener Absicht mit Stumpf und Stiel ausgerottet. Denkende Menschen mit sittlichen Hemmungen sind als Kanonenfutter ungeeignet. Was übrig blieb, sind geistige Krüppel ohne innere Haltung und ohne inneren Halt.

Nicht das geistige Erbe des Krieges ist furchtbar, sondern das geistige Erbe des Kasernenhofes. In unsagbarer Trauer stehen wir vor den Grabkreuzen der Millionen Opfer dieses blutigen Massenmordes. Aber der geistige Mord dieser Jahre ist viel schlimmer, und die Wiedererweckung zum Leben ist eine kaum zu bewältigende Aufgabe.

Die Gegenwart ist nicht geeignet, andere Geisteshaltung zu fördern und zu nähren. Die Not erstickt jeden Versuch. Der hat gut reden, wer da auf sittliche und moralische Grundsätze verweist.

Zu einer sittlichen Voraussetzung gehören gesunde Wohnverhältnisse. Von Wohnraum zu reden, ist bei vielen Menschen ein Spott. Wer sie aufsucht in ihren Kellerhöhlen, in ihren zerfallenen Mansarden, in den zerstörten Stuben zwischen rissigen Wänden und abgeschlagenem Verputz, der muß erst noch die Betten zählen (wenn man die Schlafstätten so nennen kann), in die sich die viel größere Zahl von Personen teilen muß. Dann weiß er, welche sittlichen Voraussetzungen hier das Zusammenleben dem jugendlichen Menschen bietet.

Was bleibt, kann man nicht einmal Vergnügungssucht nennen. Es ist nur der Trieb, sich auszutoben. Es geht dem Jugendlichen ähnlich wie jener Katze, an der ein paar Burschen einmal die Wirkung eines Arrestes experimentierten. Tagelang unter einem Korb ohne Licht und Nahrung festgehalten, wurde sie eines Tages plötzlich losgelassen. In dem ringsum geschlossenen Speicherraum raste sie mehrmals wie wild an den Wänden vorbei und blieb dann plötzlich tot liegen. Das ist die Situation dessen, der nachhaken will aus innerem, unbefriedigtem Trieb.

Wer es noch nicht wußte oder ahnte, dem haben es die Fastnachtstage deutlich gemacht. Das alte Lexikon versagt. Ausgelassenheit? Narrheit? Nächste Gelegenheit zur Sünde? Das alles ist unzutreffend. „Wehe, wenn sie losgelassen.“

Religiöse Not: Wo das Gewissen geweitet und schließlich ganz abgestumpft ist, wo der Trieb herrscht und nicht mehr das ruhige Überlegen, ist für das Religiöse kaum noch ein Fundament. Da ist sozusagen die Antenne abgebaut, die religiöse Schwingungen aufzunehmen fähig ist; da fehlt es an Resonanz. Das „*primum vivere, deinde philosophare*“ läßt kein Mitklingen zu. Schon immer galt die Behauptung, daß religiöse Wahrheiten viel mehr geglaubt würden, wenn sie keine sittlichen Folgerungen zwingend nach sich zögen.

So fehlt dem Jugendlichen in dieser äußersten Lage der Not jeder Sinn, jedes Gespür für religiöse Wahrheiten. Erste Tat eines Messias müßte diesen Menschen ja ein wirtschaftliches Wunder sein, die Behebung der äußersten Existenznot.

Die Voraussetzungen von früher her sind noch unzureichender. Religiöse Wahrheiten wurden nicht sachlich besprochen, nicht in geistiger Arbeit widerlegt oder angegriffen. Die Waffe gegen den Glauben waren Spott und Hohn. Und noch heute verbindet sich mit religiösen Begriffen bei diesen Menschen nichts anderes als die Vorstellung alten, überlebten Plunders, über den man lacht, Witze macht oder — wenn man einmal sehr anständig und tolerant sein will — mitleidig lächelt.

Stellt sich aber die religiöse Wahrheit durch den Mund eines Glaubenskünders, eines Geistlichen vor, so ist das persönliche Vorurteil gegen den verkündenden Menschen längst fertig. Es gibt eben nur eine widerliche Sorte von Pfaffen, und so sind sie alle. Wer etwa als Soldat im Kriege oder im Gefangenenlager längere Zeit mit jungen Menschen zusammen war, der hat, wenn er selbst auch nur halbwegs priesterliche Haltung besaß, bald erlebt, wie solche Vorurteile sich in schüchterne Verwunderung wandelten; nur selten waren die Vorurteile so tief eingetrieben, daß auch dann noch die tägliche und stündliche Haltung in ihrer Stettheit als Heuchelei abgetan wurde. Immer aber gehörte eine lange und ausdauernde Kenntnis dazu, wenigstens das Eis der persönlichen Entfremdung zu brechen.

Dazu kommt eine bestimmte Serie von Lehrpunkten, die in systematischer Irreführung stets und absichtlich falsch dargestellt wurden, und die aus solcher Falschheit folgenden lächerlichen Konsequenzen wirkten wieder erneut und vertiefend auf Spott und Hohn. Begrifflich klare Fassungen von der Abstammungslehre, der Erbsünde, der Immaculata, von einer katholischen Auffassung des Geschlechtlichen findet man unter Jugendlichen kaum, aber Irrtümer in fast allen

Lehrpunkten. Wo sollten sie es auch her haben? Die Volksschulbildung genügt eben nicht. Wer mit vierzehn Jahren den Katechismus zuklappt und dann erwachend auf jene hört, die der Verdrehung und Entstellung dienen, der kann nicht auf dem Weg rechter Wahrheit bleiben. Die Folge ist nicht religiöse Unwissenheit; das wäre vielleicht noch das kleinere Übel. Die Folge ist vielmehr erkannter Irrglaube. Denn die Wahrheit ist verschwiegen.

Es nutzt nichts, nach eigenen Fehlern zu suchen, den Mangel an katechetischen und dogmatischen Predigten zu beklagen, die mangelnde Mitarbeit des Elternhauses in der religiösen Erziehung anzuklagen. Helfen kann nur, das Versäumte nachzuholen in möglichst systematischer Form.

Freilich, da zeigen sich neue Hindernisse. Die Möglichkeiten sind beschränkt. Die Kirchen zerstört und die Noträume zu eng; Kino und Funk nur sehr beschränkt zugänglich; Priester zu wenig; und die literarischen Möglichkeiten tatsächlich gering und außerdem stark beschnitten.

Versuche: Aber eines wenigstens ist gefallen. Wir sind nicht mehr in die Sakristei verwiesen. Wir sind nicht mehr gezwungen, ein Katakombenchristentum zu leben. Wir haben wieder die Versammlungsfreiheit und das Recht, uns in religiösen Gemeinschaften zu finden und zu arbeiten.

Viele haben gemeint, dort anknüpfen zu sollen, wo vor zwölf oder vierzehn Jahren die Entwicklung abbrach. Wir haben unsere eigene Jugend vergessen, sonst wären wir vorsichtiger. Denken wir ein wenig zurück. Unsere Religionslehrer haben in ihrer Jugend das Ideal der Jünglingskongregation gelebt. Es war der Stil ihrer Jugendzeit. Er hatte sie einst begeistert, und prachtvolle Erinnerung band sie bis ins Alter an diese Ideale, die sie als einzig-möglich betrachteten.

Der Geist von Stieglitz, der sich die Jugend des zweiten und dritten Jahrzehnts dieses Jahrhunderts eroberte, konnte sich am Ideal der Jünglingskongregation nicht entflammen. Unsere Religionslehrer waren traurig, daß wir es nicht erkannten und die Ideale ihrer einstigen Jugend verschmähten. Wir waren traurig, daß unsere Religionslehrer uns nicht verstanden und unsere Ideale für abwegig hielten. Die wenigen, die sich ihr Herz jung bewahrt hatten und wandlungsfähig, wurden unsere Führer, leider viel zu wenig. Und diesen Wenigen danken wir den katholischen Typ der Jugendbewegung.

Ist die Jugendbewegung das einzig-mögliche Ideal des Jugendlichen? Die Jugendbewegung hat ihren Höhepunkt erreicht im dritten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts. Das vierte Jahrzehnt führte die Jugendbewegung in ihre äußerste Steigerung, und — wenn auch mit gewaltsamer Lenkung — aus dem durchgeistigten Gebilde echter Naturverbundenheit wurde die geistlose Vorschule des Militarismus.

Wer heute der Jugend diese Jugendbewegung predigt, der muß wissen, daß er gar nicht anders kann als an diese Überspitzung zurückzuerinnern. Die Jugend aber hat auf diese Fehlentwicklung längst réagiert. Das Pendel ist nach der anderen Seite ausgeschlagen. Mit den alten Idealen der Jugendbewegung wird zwar ein kleiner Kreis berührt. Die große Masse der Jugend lehnt diesen Stil ab. Und es ist zwecklos, auf die Verirrungen hinzuweisen. Es ist zwecklos, zu betonen und zu beschwören, daß Jugendbewegung, wie wir sie früher meinten, etwas anderes ist als Staatsjugend von gestern. Hier wirkt die äußere Form allein so erschreckend und abschreckend, daß hinter ihr der Raum für das Geistige erstickt.

Wer Jugend führen will, der muß zuerst in die Jugend hineinhorchen, was da drinnen klingt, für welche Töne die Resonanz geschaffen ist. Dort sind die einzig-möglichen Ansatzpunkte. Das Christentum hat keine Form der Jugendführung dogmatisiert. Die Form ist immer zeitgebunden. Es gilt nur, diese Form zu erfüllen mit christlichem Geist und göttlicher Wahrheit. Die Jugendbewegung von Stieglitz war zunächst durchaus kein christliches Gebilde. Im Gegenteil. Aber



die sie in christlicher Gesinnung aufgriffen, haben sie in Wahrheit getauft und sie neugeboren zu einer christlichen Bewegung.

Die Ideale der heutigen Jugend haben sich noch zu wenig herauskristallisiert. Wo im echten Stil der alten Jugendbewegung und der Pfadfinderei gearbeitet wird, da treffen sich zunächst die Alten und tauschen traute Erinnerungen. Wie war es doch so schön! Und sie begeistern ein paar wenige. Und wundern sich, daß ihnen die Jugend nicht in hellen Scharen zuströmt.

Aussichten: Vielleicht müssen wir die Ideale der heutigen Jugend als phylisterhaft ablehnen. Dann sind wir echte Pharisäer. Vielleicht sehen wir, daß die gesellschaftliche Form des Klubs nicht übereinstimmt mit der Gemeinschaftsform, wie Liturgie und Ordensregel sie lehren. Dann sind wir engherzig und kleingeistig.

Im Pingpongspiel mag man noch keinen christlichen Gehalt erkennen; aber deswegen brauchen wir uns den Spott eines früheren Propagandaministers von der katholischen Bauchwelle nicht sagen zu lassen. Die Sonnwendfeuer unserer germanischen Vorfahren hatten auch keinen christlichen Inhalt, und die vielen Feste der Griechen und Römer auch nicht, die dennoch im christlichen kirchlichen Brauchtum weiterleben und heute gar nicht mehr anders denkbar sind als in ihrem christlichen Gewand.

Den Weg also gilt es der Jugend zu weisen, wie man das zeitgebundene Neue, das Heutige und Modische, verklären und durchgeistigen kann mit dem Überzeitlichen des Christentums. Nicht der wird die Jugend gewinnen, der sie mit Gewalt zerrt und zieht zu Idealen, die sie nicht erkennt, sondern der die glimmende Glut in ihr entfacht zu einem reinen Feuer.

So apathisch ein großer Teil der Jugend heute erscheint, so sind doch Ansatzpunkte genug vorhanden. Viele sehnen sich danach, Probleme zu besprechen und Lösungen zu suchen. Sie wissen, daß das Christentum nicht die Aufgabe hat, Wirtschaftsreformen durchzuführen. Aber sie suchen nach festen Grundsätzen, nach der klaren Linie, die eine Richtung weist.

Viele spüren auch ihre Unwissenheit in religiösen Dingen. Der Fragen sind viele. Aber die Scheu vor dem Priester ist ebenso groß wie die Vielfalt der Fragen. Jene unserer befähigten Laien, die aus dem Erbe der Jugendbewegung leben, haben hier die große Aufgabe des Apostolates. Das Wort des Laien trifft aus weit größerer Nähe als das des Priesters. Das Laienapostolat steht vor seinen größten Aufgaben. Vielleicht ist das Ideal des Heiligen für unsere Zeit wieder das des selbstlosen Apostels, eines Paulus etwa, der ohne persönliche Rücksicht ununterbrochen wandert und tausenderlei Beziehungen unterhält, um nur alle zu einen in der großen Idee des Gottesreiches. Alles zu verlassen haben wir zwangsläufig gelernt. Aber wir haben es nicht vollzogen. Geistig sind wir reicher als wir je waren. Unsere Träume hängen am Gewesenen, unsere Gedanken spielen mit dem Verlorenen. Wenn wir uns aber damit abfinden, daß unwiederbringlich verloren ist, was unterging, und daß wir verzichten müssen, um neu beginnen zu können, dann ist das noch kein Verzicht um Christi willen. Jugend aber will gelebtes Christentum. Denn das war ja die schärfste Waffe, mit der man uns zu vernichten suchte: daß wir schöne Reden halten und nicht danach leben.

Wer überhaupt noch christliche Gesinnung besitzt, der muß heute stärker als je glauben, daß „der Christ Sieger ist über die Verzweiflung. Auch in den Katakomben dieses Zusammenbruchs spürt er das Walten des Geistes Gottes, den Anruf eines gewaltigen Metanoie, die Mahnung zur Umkehr, die Wirklichkeit werden muß in der Geburt eines neuen Menschen, der — von innen gewandelt — auch die äußeren Verhältnisse umgestaltet.“ (Alexander Drenker: Überwindung der Verzweiflung. Bachem, Köln 1946, S. 37.)

Damit ist dem Christentum freilich eine ungeheure Aufgabe gestellt, und es mag schon möglich sein, daß Menschen, die das Christentum nicht kennen, über

die Anmaßung einer solchen Aufgabe lächeln. Aber es gibt nur eine Heiligung der Welt aus den Quellen der Übernatur. Und auf diese Heiligung kommt es an. „Unsere Zeit braucht Heiligung und den Heiligen, den Menschen der Gewaltlosigkeit, der Begierdelosigkeit und der Bedürfnislosigkeit, den Menschen der Hilfsbereitschaft, den Menschen der heiteren Selbstverständlichkeit, der mitten im Elend aufrecht steht, der es fertig bringt, in dieser Umwelt der Entbehrung und des Zusammenbruchs glücklich zu sein . . .“ (Drenker a. a. O. S. 150 f.)

Zwei wesentliche Aufgaben priesterlicher Arbeit darf die Jugendseelsorge nicht vergessen. Christlicher Geist wurde zerstört, und was an seine Stelle trat, war dämonischer Geist; wem es noch nicht klar ist, daß alles satanische Macht war, was sich vollzog im Abfall vom Christentum, im Ausbau der Grausamkeit und im Vernichtungsfeldzug des Krieges, der suche eine andere stichhaltige Erklärung.

Dem Priester aber ist die Macht gegeben zum Exorzismus; Macht, den bösen Geist zu bannen und zu lösen von der Gewalt des Teufels. Ob diese Aufgabe von vielen ernst genommen wird?

Das andere ist die Macht zu segnen. Eine gnadenlos aufgewachsene Jugend braucht diesen Segen. Gerade deshalb, weil sie ihn verlacht und das Verhältnis für die Welt des Übernatürlichen verloren hat. Das schönste und reichste Buch der Kirche, weil es unser natürliches irdisches Leben erhebt in die reinen Bereiche Gottes, ist zugleich das unbekannteste. Taufe, Trauung und Beerdigung, und — als lästiges Stiefkind nebenher zwischen Abschied und Weggehen schnell eine Weihwasserweihe — die übrigen Seiten des Rituale sind Literatur.

Aus der politischen Niederlage des Judenreiches und der armseligen Alltags-sorge der Binnenseefischer ist kein römisches Imperium gewachsen, wohl aber eine Weltkirche, die dauerhafter ist als die Reiche dieser Welt. Darius, Artaxerxes, Alexander, Cäsar und Napoleon haben ihre Reiche gebaut in Prunk und Macht. Stärker ist das Reich, das auf den Schultern eines Unselbständigen gebaut ist, der nicht einmal ein eigenes Heim hatte und sein Zuhause mit der Schwiegermutter teilen mußte.

Noch eines darf nicht übersehen werden. Man könnte fast ein biologisches Gesetz aufstellen, daß die Zukunft eines Volkes und überhaupt die Zukunft dieser Welt von denen gebaut wird, die dem Gesetze Gottes treu sind. So sind ganze Weltreiche untergegangen, weil sie unfruchtbar im wörtlichsten biologischen Sinne wurden, und was als ihr Erbe blieb, war das neue, aufkeimende Reis der Getreuen, die sich auf Gottes Wege besannen. Mag unsere Jugend durch den Fluch der Zeit einen Weg gehen, der zum Untergang führen muß, — alle werden diesen Weg doch nicht gehen. Mitten darunter stehen jene, die neuen Reichtum besitzen und schenken, weil sie an Gott glauben und seinen Weg wandeln.

Das war die Sünde der vergangenen Epoche, daß sie an einen Biologismus glaubte und in ihm alles Heil der Zukunft erhoffte. Das war auch ihr Fluch, daß der biologische Zerfall des Volkes nicht aufgehalten wurde, sondern in einen rasenden Fortschritt stürzte. Wir sind heute ein sterbendes Volk mehr denn je. Aber wir dürfen auch mit Zuversicht und sogar mit Stolz bekennen, daß Fruchtbarkeit und Glaubenstreue mehr denn je gepaart erscheinen.

Das darf als wesentliche Aufgabe deshalb nicht verkannt werden. Nicht darauf kommt es an, daß in christlichen Vereinen möglichst große Massen gesammelt werden, sondern daß sich Heilige bilden, die als Sauerteig wirken in der Kirche und über die ganze Welt. Wo die Heiligen sind, ja, wo der Heilige ist, da wird die Masse von selbst mitgerissen.

Gott wird auch unserer Zeit und unserer Jugend ihre Heiligen schenken. Wir müssen darum ringen, daß sie wirklich und sichtbar werden. Sie sind schon unter uns. Aber noch verborgen, wie alles verborgen ist, was über seine Zeit hinauswirken muß.

# Die „Ostflüchtlinge“ — eine Belastungsprobe des westdeutschen Katholizismus

Von Flüchtlingsseelsorger Dr. Martin Drutschmann (Diözese Breslau),  
z. Z. Uetze, Kreis Burgdorf in Hannover

Das vierte unter den Werken der Barmherzigkeit, die die leblichen genannt und in der Schrift als Ausweis für die ewige Seligkeit angeführt werden (Mt 25, 35, 43), ist durch die Völkerwanderung, die seit einigen Jahren unsere Generation quält, neben alle anderen Forderungen des religiösen, sittlichen und sozialen Lebens in die Mitte unseres Gewissensbereiches getreten, nachdem es durch Jahrzehnte, vielleicht gar durch Jahrhunderte neben seinen Brüdern ein poetisches und legendäres Schattendasein geführt hatte. Gerade nun, weil diese Forderung christlicher Liebe, „die Fremden zu beherbergen“, den heutigen Menschen so neu und fremd erscheint, war es beinahe vor auszusehen, daß ihre Erfüllung zu wünschen übrig läßt.

Die „Fremden“ sind die „Ostflüchtlinge“, ein Name, der irreführt und deshalb durch einen passenderen ersetzt werden müßte. Denn Flüchtlinge sind — oder besser — waren nur ein Teil von ihnen, und auch diese sind es heute nicht mehr. Der Flüchtling hat Leben oder Habe vor einer drohenden Gefahr in Sicherheit gebracht; nach Beseitigung der Gefahr, in unserem Fall der Kriegsgefahr, kann er grundsätzlich in seine Heimat zurückkehren. Ein Teil derer aus dem Osten, zumal viele aus Ostpreußen und dem sogenannten Generalgouvernement, waren zunächst solche Flüchtlinge. Die meisten jedoch, die aus dem Osten kamen, sind keine „Flüchtlinge“ im eigentlichen Sinne. Es sind vielmehr: erstens Soldaten, die in den Ostgebieten Deutschlands beheimatet sind und nun nicht mehr dorthin zurückkehren können; es sind zweitens Evakuierte, eigentlich ein fataler Name, da man doch nur Ortschaften und Länder, aber keine Menschen evakuieren kann! Die Evakuierten stammen größtenteils aus Schlesien, dessen Bevölkerung beim Herannahen der Ostfront im damaligen Westsudetenland sichergestellt wurde und nun ebenfalls, da eine Heimkehrmöglichkeit fehlt, irgendwo in Deutschland herumlungert. Es sind drittens die Ausgewiesenen, die aus ihrer Heimat im sogenannten polnischen Verwaltungsbezirk vertrieben wurden. Soweit alle diese Heimatlosen dortselbst beheimatet sind, sind sie nunmehr in ihrer Gesamtheit als Ausgewiesene oder Vertriebene zu bezeichnen, da sie alle dorthin nicht mehr zurückkehren können. Diese Unterscheidung im Namen ist nicht unwichtig. Dem „Ostflüchtling“ wird nämlich bisweilen vorgeworfen, er solle doch in seine Heimat gehen; oder ob er sich wegen seiner politischen Vergangenheit davor scheue? So erklärt sich vielfach das Urteil über ihn und die Einstellung zu ihm. Der „Vertriebene“ hingegen ist gegen seinen Willen — gezwungen — im Westen zu Gast. Trotzdem muß auch er den Vorwurf, er sei „Flüchtling“, nicht selten hören. Erlebt er Härten, so vermutet er — wohl nicht zu Unrecht —, daß diese in jenem Vorwurf, wenigstens zum Teil, ihre Wurzel haben.

Für die Haltung der Ostvertriebenen ist es von gewisser Bedeutung, ob sie mit oder ohne die nötigste Habe gekommen sind. Ostpreußen und Oberschlesien sind größtenteils in einer Weise auf die Landstraße gesetzt worden — infolge des plötzlichen Heranrückens der russischen Front —, daß sie buchstäblich fast nichts mitnehmen konnten. Der Sieg des Dritten Reiches war für sie der Wechsel, auf den aller Besitz eingezahlt war, — und dieser Wechsel wird nun nie mehr eingelöst. Die „Ausgewiesenen“ hingegen und ebenso die „Evakuierten“ brachten vielfach wenigstens ein wenig Kleidung und Wäsche mit, soweit sie nicht nachher ausgeplündert worden sind, was viele von ihnen jenseits der Oder und in der Tschechei betroffen hat.

Die Situation der Ostvertriebenen ist trostlos. Ihre tiefste Not ist die Wurzellosigkeit. Sie leben von der Erinnerung oder von der Hoffnung — je nach Veranlagung. Die Hoffnung ist wirklich noch ein festes Fundament, das die Vertriebenen trägt, freilich nicht alle. Was unter ihnen minderwertig ist und nicht die Standhaftigkeit der Hoffnung aufbringt — und die politischen Nachrichten und Gerüchte sowohl, wie auch die zermürbende Länge der Wartezeit nagen ständig an ihr — versagt mehr und mehr. Dazu kommt als zweites Übel die Armut: Armut an Raum, Lebensmitteln, Möbeln, Geschirr, Kleidung, Wäsche usw., — und Armut an angemessener Beschäftigung; denn die Dienstboten- und Hilfsarbeiterstellungen, die sich ihnen zuweilen bieten, sind auf die Dauer nicht „ihre“ Beschäftigung. Wenn Deutschland heute ein Armenhaus ist, so ist die größere Armut naturgemäß bei den völlig Mittellosen. Über die vielfach menschenunwürdigen Lebensumstände der Vertriebenen ist genug geredet worden; weitere Worte erübrigen sich hier.

Aus der Armut ergibt sich als drittes Übel — und hier handelt es sich um ein wirkliches „Übel“ — die Unzufriedenheit und in deren Gefolge die Gerechtigkeit und der Neid. Die Augen des unfreiwillig Armen sind oft nicht normalsichtig. Sie sehen dann nur das „Mehr“ im Besitz des anderen, ohne zu urteilen, ob da schon Überfluß oder auch nur das Nötigste vorhanden ist, — so ähnlich, wie der aus dem schneidenden Ostwind Kommende auch den ungeheizten Schutzraum zunächst als warm empfindet. Jenes „Mehr“ erinnert ihn schmerzhaft an die eigenen Verluste, läßt ihn die augenblickliche Armut noch härter empfinden und alles beneiden, was noch an Gut vorhanden ist, und den Besitzer, der nicht gleich mit ihm teilt, als hartherzig schelten, ohne recht zu bedenken, daß er im umgekehrten Fall vielleicht nicht anders sich verhalten würde. Das größte Übel aber, das die Armut schließlich bewirkt, ist die Hemmungslosigkeit. „Divitias et paupertatem ne dederis mihi, sed tantum victui meo tribue necessaria“ (Spr 30, 8). Ohne die „necessaria“ ist auf die Dauer ein menschenwürdiges Dasein nicht möglich. Das sittliche Leben nimmt deswegen unter den Vertriebenen bedenklich ab. Die Verfehlung gegen das siebte Gebot wird kaum noch als solche empfunden, da die Not das Auge für die Grenzen des Eigentums fehlsichtig gemacht hat. Der Ostvertriebene hat sich oft die Kartoffeln und das Brot, also die nackte Notdurft des Lebens, stehlen müssen, weil sie ihm grundsätzlich vorenthalten oder durch übermäßige Preise unerreichbar gemacht wurden. Vielfach „stahl“ er übrigens sein eigenes Eigentum aus den Händen der neuen Besitzer im Osten, die ihn aus Haus und Hof vertrieben hatten, — Dinge, deren grausige Romantik dem Bewohner der zivilisiert gebliebenen Westzonen als Aufschneiderei erscheinen mögen.

Hemmungslosigkeit herrscht ferner im fünften Gebot, den Haß betreffend; Hemmungslosigkeit im achten Gebot: Die Lüge zeigte sich in vielen Fällen als einzige Möglichkeit, sich vor schlimmem Ungemach zu bewahren, etwa wenn Frauen und Mädchen vor herumvagierenden Militärs verborgen gehalten wurden. Hemmungslosigkeit im sechsten Gebot: Den entsprechenden bevölkerungspolitischen Irrlehren des Dritten Reiches hatte die Welle der Vergewaltigungen von seiten der Eroberer die Vollendung gegeben. Es braucht wohl nicht eigens darauf hingewiesen zu werden, daß die eben aufgeführten üblen Erscheinungen längst nicht auf alle Ostvertriebenen zutreffen. Ein großer Teil hat sich vorbildlich gehalten.

Für die einheimische Bevölkerung bedeuten die Ostvertriebenen eine vielfache Belastung. Die soziale Befähigung unseres Volkes ist durch die unaufhörlichen Zwangsmaßnahmen des Dritten Reiches stark geschwächt worden. Soziale Haltung setzt Freiheit voraus. Wird sie erpreßt, so stirbt sie ab. Heute herrscht vielfach ein Widerwille gegen jegliches Helfenmüssen und gegen jeglichen Gemeinschaftsgeist, schon deshalb, weil dies Begriffe des verflochtenen braunen Zwanges waren. Dazu kommen starke Hemmungen aus dem Volks-



charakter. Nicht jedermann hat es gleich leicht, dem Fremden Tür und Herz aufzutun. Wer von Natur aus verschlossen und schwer zugänglich ist, kann nicht leicht einen anderen aufnehmen. Gerade kampfbewährte Menschen, die unbeirrt für ihre Überzeugung eintreten, sind in den Fähigkeiten der Güte oft schwach und hilflos. Bei solchem Stammescharakter kann sich leicht das Versagen einer ganzen Landschaft einstellen. Dies wird noch mehr in Erscheinung treten, wenn etwa dem starken, harten Charakter der Einheimischen die weiche und schmiegsame Art, wie sie etwa dem Schlesier eigen ist, gegenübersteht. Solche Gegensätzlichkeit macht das Zusammenleben doppelt schwer. Es gehört viel Christentum dazu, über diese „Mächte im Blut“ Herr zu werden. Am meisten zu leiden hat dabei naturgemäß der Schwächere, also der Ostflüchtling.

Während diese Schwierigkeiten aus der Stammesart kommen und somit mehr schicksalhaft sind, gibt es daneben die wichtigeren und moralisch anfechtbaren Schwierigkeiten der persönlichen Haltung. Weithin kann man einen harten, herzigen Raum- und Materialegoismus feststellen, der allenthalben blüht und böse Früchte zeitigt. Die Beispiele sind so, daß man nur den Kopf schütteln muß. Man hat es erlebt, daß der Gast aus dem Osten zusehen mußte, wie man z. B. die Wurstbrühe nach der Hausschlachtung, weil man sie nicht alle verwenden konnte, weggoß, ihm aber keinen Anteil gab; daß vor seinen und seiner Kinder Augen der Kuchen einer Festlichkeit, weil er nicht mehr gebraucht wurde oder schlecht geworden war, an die Hühner verfüttert wurde, er aber grundsätzlich nichts davon erhielt; daß ferner Wohnräume verborgen gehalten oder getarnt wurden, auch wenn man sie nicht brauchte, nur um keinen unerwünschten Gast aufnehmen zu müssen. Es ist hier nicht der Ort, sich in weitere Einzelheiten zu verlieren. Leider blüht bisweilen dieser Egoismus oder doch die stammesgeartete Antipathie hier und da auch in Pfarrhäusern. Wo das der Fall ist, gilt natürlich der Satz: Qualis rex, talis grex! Das Elend, die Not, die — zumal in den Schreckensmonaten des vergangenen Winters — allenthalben bei den Ostvertriebenen zu sehen waren, der oftmals überaus schmerzhaft Unterschied zwischen den warmen Stuben und wohlgedeckten Tischen Einheimischer und der Dürftigkeit der Vertriebenenunterkünfte, wie er mir besonders an einigen Orten Westfalens auffiel, wurden übrigens bisweilen motiviert mit der allen Gegenversicherungen gegenüber hartnäckig festgehaltenen Meinung, die Leute aus dem Osten könnten ja in ihre Heimat zurückkehren; sie seien nur gekommen, um den Westen auszunützen und sich vor der Arbeit zu drücken.

Eine weitere Belastung liegt darin, daß man meinte, nun endlich von den Einquartierungen befreit zu sein, und statt dessen auf unbestimmte und unabsehbare Zeit wiederum Fremde in sein Haus aufnehmen muß. Eine Not, deren Stundenzahl man kennt, läßt sich leichter beheben. Wie aber ermüdet das Aushaltenmüssen auf unbestimmte Zeit und lange Sicht! Wenn freilich der unmutige Gastgeber, dem dieser Gedanke zu schaffen macht, nachdenken würde, müßte er erkennen, daß diese Tragik seinen unfreiwilligen Gast auch angeht und noch härter trifft. Auch hier möge man mich recht verstehen. Es gibt sicher viele westdeutsche Gastgeber, für die all das nicht zutrifft, die vielmehr das Flüchtlingsproblem in durchaus christlicher Weise lösen. Es geht hier um die Aufzeigung und Erklärung der gegenteiligen Haltung.

Die Ostvertriebenen sind eine Belastungsprobe des westdeutschen Katholizismus. Hier muß sich die Echtheit des Glaubens und der Liebe zu Christus bewähren. Gegen den nationalsozialistischen Feind hat sich das westdeutsche Christentum oftmals in den vergangenen Jahren erhebend bewährt. Nun wartet man auf die innere Bewährung in den Taten der Liebe, die der Herr zum Zeichen seiner Jünger bestellt hat. Da ist es nun außerordentlich schmerzlich, daß man im allgemeinen von einer geringeren Bereitschaft, die Last der Vertriebenen zu tragen, in den überwiegend katholischen als in den überwiegend evangelischen Gegenden hört. Es handelt sich vor allem um Westfalen und Bayern. Ich selber

werde auf diese Tatsache immer wieder im brieflichen und persönlichen Verkehr mit den Pfarrkindern meiner schlesischen Pfarrei gestoßen. Sie ist sicher nicht genügend erklärt durch die Fehler, die die Vertriebenen begehen; denn diese sind im wesentlichen überall die gleichen. Der so verschiedene Grad des Entgegenkommens muß deshalb vor allem in den Einheimischen selbst begründet sein. Man wird ihn zunächst in der natürlichen Veranlagung suchen, wobei man mit Bedauern feststellen muß, daß jene Form der Caritas, die sich in der Beherbergung Fremder äußert, bei jenen Stämmen anscheinend geringer ist als bei anderen. Katholische Akademiker (Laien) suchten mir gegenüber jenes Versagen aus der katholischen Sittlichkeit abzuleiten: Viele Katholiken pflegten ihre Sittlichkeit an den Fragen des Beichtspiegels zu messen; so sei ihr Gewissen verkümmert und auf die Fragen des Beichtspiegels reduziert, so daß sie das lebendige Gefühl für „die Gerechtigkeit, die Barmherzigkeit und die Treue“ (Mt 23, 23) verloren hätten und darum jetzt, wo diese großen Gebote der nicht auf die Kasus des Beichtspiegels aufgezogenen Nächstenliebe in bisher kaum gekannten Formen in ihr Blickfeld treten, weithin versagen. Ist das bloß leere Konstruktion? Falls diesem Gedanken eine Wirklichkeit entsprechen sollte, ist es Zeit, daß die christliche Normalsichtigkeit für alle Gebote des Herrn, vor allem für das der Liebe, wiederhergestellt wird: durch unablässige Belehrung, besonders aber durch das Beispiel derer, die *forma gregis* sein müssen. Wehe, wenn sie da versagen! Ist es aber ein bewußtes Versagen, dann: „*argue, obsecra, increpa in omni patientia et doctrina!*“ (2 Tit 4, 2).

Die Ostvertriebenen sind ohne Zweifel eine Belastungsprobe für die Katholiken des Westens, ebenso wie die Geduld und der unerschütterliche Glaube an die Liebe Gottes in den harten Tagen der Verbannung und Not eine Belastungsprobe für die Ausgewiesenen sind. Tut es noch not, auf die Wichtigkeit dieser Probe hinzuweisen? Ohne sich in die Befürchtung zu verlieren, daß die Not der Ausgewiesenen und die Hartherzigkeit der Einheimischen eine gewalttätige Reaktion auslösen könnte, muß man bedenken, daß die beiderseitige Not eine Aufgabe darstellt, die Gott den Ausgewiesenen und den Einheimischen gegeben hat. Sie soll ins Irdische verkrampfte Herzen läutern und lösen, soll Sühne sein für die in den vergangenen Jahren übliche Vergötzung von Heimat und Vaterland, für die allzu große Anhänglichkeit an Genuß und Reichtum, dem damals so oft das Glaubensbekenntnis geopfert wurde. Von der Ehrlichkeit und Bereitwilligkeit dieser Sühne aber wird gewiß das Maß der Gnade und des Segens abhängig sein, das unserer Welt zukommen soll. Jeder, der sich der Last unserer Zeit sperrt, auch jener Last, die aus der Not der Ausweisung und Vertreibung kommt, öffnet damit für sein Teil nicht die Tore der Welt, durch die neuer Segen einziehen kann; er wäre mitschuldig, wenn etwa die Zukunft von Vaterland und Welt glücklich, weil gnadelos bliebe und die Mächte des Bösen für lange Zeit siegten.

## Die altchristliche Bischofskirche Triers\*)

Die Ausgrabungen auf dem Trierer Domfreihof 1943

Von Dr. Theodor Konrad Kempf, Nonnenwerth

Der schon 1925 ausgesprochene Wunsch D. Krenckers, auf dem Trierer Domfreihof große und breite Versuchsgräben zu ziehen, ging in Erfüllung, als im entscheidungsreichen Jahre 1943 vor dem Dom ein Feuerlöschbecken angelegt wurde. Dem damaligen verständnisvollen Leiter des Hochbauamtes der Stadt Trier, Baurat O. Vogel, ist es zu verdanken, daß der Löschteich so weit nach Süden vorgelegt wurde, bis er die Flucht der nördlichen Außenwand des antiken Kernbaues schneidet.

\* Siehe die Aufsätze des Verfassers in Heft 1 und 2 dieser Zeitschrift.

Die Grabung dauerte von April bis September 1943 und die Ergebnisse übertrafen alle Erwartungen. Es fand sich nicht nur die von Krencker geforderte, zum antiken Kernbau gehörige, basilikaähnliche Halle, sondern auch vor dieser ein Atrium, das der schon von Kutzbach festgestellten älteren Anlage des 4. Jahrhunderts zuzuweisen ist.

Auf Grund der Beobachtungen bei der Kanalisation im Jahre 1904 vor dem Porhaus der Dompropstei war in der Verlängerung der Windstraße eine römische Ost-West-Straße zu erwarten, die südlich, also auf der Domseite, von Mauerzügen begleitet wurde. Nach zwei Metern stieß man auch bei der Ausschachtung des Beckens auf die mächtigen Kalksteinblöcke der spätantiken Straße. Stellenweise konnten die Steine noch in ihrer ursprünglichen Lage beobachtet werden, meist aber wurden sie in einem sinnlosen Wirrwarr angetroffen. Über der Straße befand sich eine fast 0,50 m hohe Humusschicht mit spätantiken und fränkischen Scherben. Darüber lagen mehrmals gestörte Schuttschichten des Mittelalters, zwischen denen sich die Bauzeit des 11.—12. Jahrhunderts deutlich verfolgen ließ. Aufschlußreicher war nach Freilegung der Plattenstraße auf eine Fläche von 8×15 m ein schmaler Graben, der durch die ganze Breite der Straße weitere 3 m tief bis zum gewachsenen Boden getrieben wurde. Er durchschnitt die Packungen von fünf übereinanderliegenden Straßen, denen noch zwei Geländehöhen vorausgingen. Die bei diesem Schnittgraben gefundene Keramik weist für die Antike eine Besiedlung von Christi Geburt bis ins 5. Jahrhundert nach. Eine Zerstörungsschicht aus der Zeit der Völkerwanderung war infolge frühmittelalterlicher Abgrabungen hier nicht zu beobachten.

Nach Süden zu in der Fluchtlinie der nördlichen Domwand kamen auch die gesuchten Mauerzüge zum Vorschein. Die erste Mauer war eine in Trier schon öfters beobachtete Laubenmauer, die dem angrenzenden Bau im Abstand von 6 m vorgelegt ist. Den später durch einen Versuchsgraben für diese schmale Halle nachgewiesenen Estrich hatte innerhalb des Löschebeckens eine mittelalterliche Kalkgrube und eine fast 10 m breite und wohl ebenso tiefe Sandgrube zerstört. Als Umfassungsmauer der Kalkgrube war aber der als Verlängerung der Nordwand des antiken Kernbaues erwartete Mauerzug erhalten geblieben: eine im Abstand von über 4 m mit rund 0,95 m breiten Lisenen verstärkte Mauer. Vor diesen Lisenen fanden sich durch Stollengrabung in die Böschung des Löschteiches hinein im Abstand von fast 4,50 m Fundamente für Säulen, so daß sich mit Sicherheit der gedeckte Umgang eines Atriums annehmen ließ. Stollen in östlicher und westlicher Richtung ergaben sechs Lisenen und eine Mauerlänge von fast 36 m. Die Breite des Atriums war durch den römischen Kernbau im Dom ungefähr gegeben, zumal die von Kutzbach aufgetragenen Beobachtungen bei der Kanalisation von 1904 eine der Lisenenmauer gleiche Parallelmauer im Abstand von rund 40 m verzeichnen. Die über dem Estrich des Atriums erhaltenen Schichten gaben Aufschluß über die verschiedenen Bauzeiten und eine Tiefgrabung bis auf den gewachsenen Boden (—5 m) wies eine Besiedlung von Christi Geburt bis in die konstantinische Zeit nach, der das Atrium noch zuzuweisen ist. Als schärfsten Einschnitt erwies sich die Zerstörung von 275 n. Chr., der eine großzügige Einplanierung folgte mit einer Bauperiode, die dem Atrium vorausgeht. Neben der Keramik erlaubten gute Münzfunde eine ziemlich sichere Datierung der verschiedenen Schichten.

Ein überraschender Fund war ein dicht unter dem Estrich liegender, ungefähr von der Mitte des Atriums nach der Straße zu führender Kanal, der wohl von einem Brunnen des Atriums herkam. Dicht auf der Kanalsohle, einem harten, hellen Moselkieselestrich, lagen in einer dünnen Humusschicht 14 kleine Münzen, von denen sich 8 bestimmen ließen:

1. Konstantin II. (337—343)

— Kleinerz, wenig abgegriffen.

2. Constans (343—348)  
Kleinerz, wenig abgegriffen, Rand beschädigt.
3. Constans (343—348)  
Kleinerz, frisch.
4. Constans (343—348)  
Kleinerz, ziemlich frisch, Rand beschädigt.
5. Zeit des Constantius, vor 348 (?)  
Kleinerz, abgegriffen, Rand ringsum beschädigt.
6. Zeit des Constantius, vor 348 (?)  
Kleinerz, abgegriffen.
7. Urbs Roma oder Constantinopolis, um 348  
Kleinstprägung, abgegriffen.
8. Constantinopolis, um 348  
Kleinerz, abgegriffen, Rand ringsum beschädigt<sup>61</sup>.

Mit diesen Münzen dürfte ein ziemlich sicheres Datum für die Vollendung des Baues gefunden sein, da sich als spätester Termin das Jahr 348 darbietet. Der Abflußkanal, unter dem sich eine Münze von Constantius II. (Prägung 324 bis 326) fand, wird kurz vor der Vollendung des Atriums angelegt worden sein. Die kleinen leichten Münzen aber wurden vom Wasser mit in den Kanal geschwemmt, wo sie an den Unebenheiten des Estrichs der Kanalsohle hängen blieben. Wie die Münzen in den Kanal kamen, ob sie bei irgend einer Feierlichkeit in den Kantharus des Atriums geworfen wurden<sup>62</sup>, entzieht sich unserer Kenntnis. Auf jeden Fall bestätigt das Datum die Angabe des hl. Athanasius, der um 346 in Trier die Bischofskirche noch unvollendet sah.

Um den Zusammenhang des Atriums mit dem noch erhaltenen quadratischen Zentralbau festzustellen, wurde vor der popponischen Westfront des Domes eine Versuchsgrabung angesetzt. Nach einem halben Meter unter dem heutigen Straßenniveau kam die durch Vorlagen verstärkte, 1,40 m breite Stirnwand eines Großbaues zum Vorschein, der auf den Resten der niedergelegten älteren Anlage stand. Die freigelegte, nördliche Außenwand hatte Innen- und Außenpfeiler. Den Innenpfeilern entsprachen im Abstand von rund 9 m mächtige, im Grundriß T-förmige Pfeiler des Mittelschiffes. Übertrug man die Abstände von Pfeiler zu Pfeiler, so traf man nach acht Jochen genau auf die Westwand des römischen Kernes im Dom. Mauertechnik und Ziegelstempel der beiden nord-westlichen, durch die Grabung freigelegten Joche stimmten mit dem Kernbau völlig überein, so daß die von Kutzbach und Krencker geforderte Halle endlich gefunden war, allerdings bedeutend größer, als Krencker sie angenommen hatte. Da bei der Kanalisation 1904 an der Südseite ein ähnlicher Mauerzug durchstoßen, und so die Breite der Halle gleich der Breite des Domkernes nachgewiesen war, ließ sich der Grundriß der Gesamtanlage leicht ergänzen.

<sup>61</sup> Die Bestimmung der Münzen übernahm dankenswerterweise der Leiter der römischen Abteilung im Trierer Landesmuseum Dr. E. Gose, der die Datierungen in Bonn nachprüfen ließ.

<sup>62</sup> Vielleicht bezieht sich der Kanon 48 der Synode von Elvira auf solche Münzopfer: numos in concha non mittant, Fr. J. Dölger. Die Münze im Taufbecken und die Münzen-Funde in Heilquellen der Antike: *Antike und Christentum* 3 (Münster 1932) 1—24 nimmt an, daß unter concha ein Wasserbehälter zu verstehen sei, „der mit dem Taufbecken selber in engster Beziehung steht, wahrscheinlich aber das Taufbecken selber bedeutet“ (a. O. S. 5). Unmittelbar vorher verweist Dölger auf die lateinische Übersetzung der Legende der antiochenischen Pelagia von Eustochius, wo es heißt: concham, quae erat in atrio sanctae ecclesiae. Es kann also unter concha auch das Wasserbecken im Atrium verstanden werden, von dem der in Trier aufgefundene Kanal zweifellos ausging.



Zwei Schürfungen an der Nordwand der popponischen Erweiterung in der Windstraße<sup>63</sup> sicherten vor dem römischen Treppenturm weiterhin die Fundamente eines Außenpfeilers der Halle und vor dem romanischen Treppenturm eine Heizungsanlage der älteren Periode, in deren Kanälen über dem Ziegelboden sich eine Münze Valentinians II. (375—392) fand. Infolgedessen ist für die vor dem Kernbau liegende Halle eine spätere Erbauungszeit anzunehmen, so daß bei Errichtung des quadratischen Kernbaues in den Jahren von 370—380 zunächst noch der ältere, konstantinische Saalbau mit seinem Atrium erhalten blieb.

Die Grabungen von 1943 in Verbindung mit älteren Beobachtungen<sup>64</sup> ergeben nun für die christlichen Kultanlagen auf dem Gelände des Trierer Domes folgenden Ablauf der Baugeschichte:

1. Der Bau, zu dem die 1899 unter der heutigen Domsakristei freigelegte Anlage gehört. Vielleicht ist diesem Bau schon das 1943 erschlossene, um 324 errichtete Atrium auf dem Domfreihof zuzuschreiben.
2. Der Bau, den 346 Athanasius bei seinem Aufenthalt in Trier unvollendet sah, wohl eine Umbauperiode, eine Erweiterung der älteren Anlage<sup>65</sup>.

<sup>63</sup> Diese letzten Grabungen im Oktober 1943 mußten nach einer Androhung schärfster Maßnahmen wegen Sabotage des totalen Kriegseinsatzes vorzeitig eingestellt werden. Dank der Vorstellungen seitens des Direktors des Landesmuseums H. Prof. Dr. v. Massow und vor allem auf Grund des heute nicht zu vergessenden, persönlichen Eintretens von H. Dr. E. Gose blieb der gefährdete Grabungsleiter unbehelligt.

<sup>64</sup> 1843—1858 Grabungen im Inneren des Domes und Freilegung des Domgrabens in der Windstraße durch J. N. v. Wilmsowsky. Seine Beobachtungen sind niedergelegt in: Der Dom zu Trier in seinen Hauptperioden: der Römischen, der Fränkischen, der Romanischen (Trier 1874).

1879 (?) Grabungen am Dom oder im Innern des Domes. Vgl. K. Bruchmann, Der Dom zu Trier. Eine baugeschichtliche Studie: Die christliche Kunst 7 (München 1911) 101 f.

1899 Grabung unter der heutigen Domsakristei, als die alte romanische Sakristei einem Neubau weichen mußte. F. Hettner, Kurzer Bericht über die Ausgrabungen an der Südseite des Trierer Domes: Korrespondenzblatt der Westdeutschen Zeitschrift 18 (Trier 1899) 151. Vgl. F. Hettner, Museographie über das Jahr 1899 Trier Provinzialmuseum: Westdeutsche Zeitschrift 19 Trier 1900) 409.

1899—1900 Wiederherstellung der frühromanischen Ostkrypta mit wichtigen Beobachtungen älterer Perioden. W. Schmitz, Bericht über die Bautätigkeit am Dome zu Trier in den Jahren 1897—1899: Bericht über die Tätigkeit der Provinzialkommission für die Denkmalpflege in der Rheinprovinz 4 (Bonn 1900) 11.

1902 Beobachtungen bei der Kanalisation der Liebfrauenstraße.

1903 Beobachtungen bei der Kanalisation der Windstraße.

1904 Beobachtungen bei der Kanalisation vor der Westfront des Domes. Grabung am nordwestlichen, antiken Treppenturm. J. Wiegand, Der Dom zu Trier (s. Anm. 49) Manuskript S. 8.

1906 Freilegung der Anlage zwischen Dom und Liebfrauen. E. Krüger, Die Ausgrabung an der Liebfrauenkirche: Trierer Jahresberichte 1 (Trier 1907) 7.

1906—1908 Grabungen im Zentrum des Quadratbaues und vor dem antiken Südwestportal. J. Wiegand, Untersuchungen im Dom gelegentlich seiner Wiederherstellung: Trierer Jahresberichte 4 (Trier 1913) 5—7. Vgl. Anm. 49.

1911 Grabung im Innern des Domes an der Südwand des antiken Kernbaues bei Anlage der Heizung.

1919 Beobachtungen im Untergeschoß der spätromanischen Schatzkammer und am antiken Südwestportal (Kutzbach).

1921 Beobachtungen bei Anlage des Grabes für Bischof Korwin am antiken Nordwestportal (Kutzbach).

1930 Kleine Schürfungen Kutzbachs an der Nord- und Südwand des antiken Kernbaues.

<sup>65</sup> Vgl. die Basilika des Bischofs Fortunatianus in Aquileja.

3. Der Neubau von 370—380, von dem heute noch der sog. römische Kern des Trierer Domes teilweise bis zu einer Höhe von über 25 m erhalten ist.
4. Die Halle vor dem Quadratbau, die als Erneuerung der konstantinischen Halle zu gelten hat.

Wenn auch die Grabungen von 1943 neue und schwierige Probleme brachten, so haben sie doch im Wesentlichen das Rätsel des römischen Kerns im Trierer Dom gelöst und die Bedeutung und Dringlichkeit der Erforschung dieser frühchristlichen Anlagen aufgewiesen. So überraschend das Ergebnis auch in mancher Hinsicht sein mag, es konnte auf Grund der Überlieferung und im Hinblick auf die bisher zu wenig beachteten archäologischen Funde seit den Grabungen J. N. v. Wilmowskys nicht anders ausfallen, ja es drängt sich unwillkürlich die Frage auf, weshalb sich erst so spät die Erkenntnis einer christlichen Kultanlage für den römischen Kern im Trierer Dom durchringen konnte?

Der unerschöpfliche Reichtum des Bodens in der alten römischen Kaiserstadt stellte die junge archäologische Wissenschaft vor allzu gewaltige Aufgaben. Bis heute liegt weder über die weltberühmte Porta nigra, noch über Großbauten wie das Amphitheater oder die Barbarathermen eine würdige Veröffentlichung vor. Der antike Kernbau im Trierer Dom aber erhielt als erster Römerbau der Stadt eine für die damalige Zeit hervorragende Beschreibung in der Arbeit des Domherrn J. N. v. Wilmowsky. Die meist in Trier nicht beheimateten Wissenschaftler aber, denen Forschung und Denkmalpflege im Trierer Raum anvertraut war, erkannten kaum die Bedeutung des Christentums, oder nahmen eine ablehnende Haltung ein<sup>66</sup>, so daß von dieser Seite keine Ergänzung und Weiterführung der Arbeiten Wilmowskys erwartet werden durfte<sup>67</sup>. Die christliche Archäologie

<sup>66</sup> S. Loeschke, Frühchristliche Denkmäler aus Trier: Rheinischer Verein für Denkmalpflege und Heimatschutz 29 (Düsseldorf 1936) 144—145: „Im übrigen gewinnt man den Eindruck, daß lebenskräftige, wertvolle Traditionen im 4. Jahrhundert unterbrochen wurden durch etwas Fremdes, dem es während der Römerherrschaft in Trier aber noch nicht gelang, so tief im neuen Boden zu verwurzeln, daß es eine eigene Kunstblüte hätte hervorrufen können. Daß vornehmlich Morgenländer für Trier die Vermittler des neuen Glaubens gewesen waren, und daß sie sich gerade in Trier festsetzten, war vielleicht mitbestimmend für die Zurückhaltung, die aus den meisten Trierer Grabschriften jener Zeit spricht. Allzu schroff muß der Gegensatz gewesen sein für die Treverer zwischen dem neuen Glauben und ihren eigenen tiefwurzelnden Vorstellungen von der Gottheit in der ganzen Natur und der höchsten Blüte dieses Glaubens, ihrem Glauben an die Gottheit der Mutter. Dieser Glaube war es wohl, der auch im Trierer Lande in fränkisch-christlicher Zeit die Brücke schlugen half zwischen nordischen Urreligionen und Christentum. Aus Minden an der Sauer stammt ein primitives Bronzemedallion, das ich für das Landesmuseum Trier erwerben durfte. Es stellt die göttliche Mutter dar, vor der die drei Magier die Knie beugen. So waren die von den Christen gestürzten heidnischen Mütter des Altbachtales wiedererstanden in christlicher Form.“ Mit dieser Zusammenfassung schließt der Leiter der Grabungen im Trierer Altbachtal seine Ausführungen über frühchristliche Denkmäler in Trier.

<sup>67</sup> Am Dom selbst wurde gleichfalls die Forschung und Denkmalpflege J. N. v. Wilmowskys nicht weitergeführt, wie der seiner Zeit weit vorausseilende, gelehrte Domherr gerade in seinem Kapitel viel kleinlichen Widerstand und manchmal erbitterte Feindschaft fand. Die wertvollen Sammlungen seiner Funde sind teilweise spurlos verschwunden (J. N. v. Wilmowsky, Der Dom zu Trier S. 28—30; Aufbewahrung der geeigneten Fundgegenstände und ihre Beschreibung, Vgl. N. Irsch, Der Dom zu Trier S. 80). Ein Teil der Reste von Wandbekleidung, Schmuck der Ambonen und Schranken scheint im Landesmuseum gelandet zu sein, s. D. Krencker, Die Trierer Kaiserthermen = Trierer Grabungen und Forschungen Bd. 1 Abt. 1 (Augsburg 1929) 318; vgl. S. 315 Abb. 509 a, b, c

selbst konnte infolge der soliden, aber ebenso einseitigen, philologischen Botanisierrmethode<sup>68</sup> sich nicht dazu entschließen, einmal die kanonischen Regeln einer fast 200jährigen Forschung zu durchbrechen. Noch F. X. Kraus stritt die Existenz von Saalkirchen ohne Apsis ab<sup>69</sup>, so daß es höchst unwissenschaftlich schien, im apsidenlosen Kernbau des Trierer Domes eine christliche Kirche erkennen zu wollen. Erst die Ausgrabungen in Aquileja, Parenzo, Salona, die uns die ältesten christlichen Kulträume des Westens aufdeckten, und vor allem die Forschungen von R. Egger über die frühchristlichen Kirchenbauten im südlichen Norikum<sup>70</sup> sicherten als einfachsten und altertümlichsten Vertreter des frühchristlichen Gotteshauses Kulträume eines apsidenlosen Saaltypus, wie ihn auch die ältesten, bisher erforschten Tituli in Rom aufweisen<sup>71</sup>. Daß der römische Kern im Trierer Dom als apsiden- und grablose Halle den ältesten christlichen Kultanlagen des Westens entspricht, ist eine Erkenntnis, die erst die Funde der letzten Jahrzehnte und die jüngsten liturgiegeschichtlichen Forschungen<sup>72</sup> ermöglichten.

<sup>68</sup> S. Bettini, *Frühchristliche Malerei und frühchristliche römische Tradition bis ins Hochmittelalter* (Wien 1942) V.

<sup>69</sup> F. X. Kraus, *Basilika* = Real-Encyklopädie der christlichen Altertümer 1 (Freiburg 1886) 128: „Es ist also nicht nachgewiesen, daß es Basiliken ohne Apsis gab.“

<sup>70</sup> R. Egger, *Frühchristliche Kirchenbauten im südl. Norikum* (Wien 1916).

<sup>71</sup> G. P. Kirsch, *Gli edifici sacri cristiani nei primi tre secoli della chiesa* = Studi di antichità cristiana 16 (Roma 1940) 120.

<sup>72</sup> Zur Erforschung und Deutung christlicher Denkmäler ist nicht nur Kenntnis des Materials, sondern vor allem auch Kenntnis und Erfahrung des ungemein reichen christlichen Lebens notwendig. Wem das Lebensgut der Kirche nicht von Kindheit an vertraut ist, der wird schwerlich die inneren Zusammenhänge zwischen einem christlichen Monument und seinem zeitgeschichtlichen Lebensbereich richtig erfassen.

## Übersichten und Berichte

### Dekret des Heiligen Offiziums über die Ehe Zwecke

Kanon 1013 des kirchlichen Gesetzbuches sagt: „Der erste Ehezweck ist die Zeugung und Erziehung der Nachkommenschaft; der zweite ist die gegenseitige helfende Förderung und das Heilmittel gegen die Begierlichkeit.“ Was das kirchliche Gesetzbuch hier ausspricht, ist stets die einhellige Lehre der Theologen, Kanonisten und Moralisten gewesen. Nun mehren sich seit einigen Jahrzehnten die Stimmen, die diese Schau der Ehe ablehnen möchten. „Im objektiven Sinn der Ehe“ sei die „Ich-Du-Gemeinschaft das primär durch die Ehe Gemeinte und Gewollte“ und nicht erst „ein Drittes, außer Mann und Weib Gelegenes“<sup>1</sup>. Die Ansicht der „älteren Theologie“, die „aus zeitgeschichtlichen Bedingungen heraus die Erzeugung von Nachkommenschaft und ihre Erziehung als den hauptsächlichsten und ersten Zweck der Ehe“ angesehen habe, sei „in dieser Form nicht mehr haltbar“, da sie „weder der ehelichen Gemeinschaft noch der Frau gerecht werde“<sup>2</sup>. „Die allumfassende Lebens- und Liebesgemeinschaft zwecks gegenseitiger Vervollkommnung“ sei „unweigerlich... zum konstitutiven Zweck und damit zum finis primarius im Sinne des heiligen Thomas erhoben und die Erzeugung und Erziehung von Nachkommenschaft als ein Moment dieser vollkommenen Lebensgemeinschaft aufgefaßt“<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> P. Fidelis Schwendinger OFM, in: *Theologie und Glaube* 1933, S. 725 f.

<sup>2</sup> Norbert Rocholl, *Die Ehe als geweihtes Leben*. Dülmen 1935, S. 61.

<sup>3</sup> Herbert Doms, *Vom Sinn und Zweck der Ehe*. Breslau 1935, S. 83 f.

Nun erschien am 1. April 1944 ein Dekret des Heiligen Offiziums „über die Ehezwicke“, in dem es heißt: In den letzten Jahren sei von manchen behauptet worden, der erste Zweck der Ehe sei nicht die Zeugung und Erziehung des Kindes, auch seien die anderen Ehezwicke dem ersten nicht untergeordnet, sondern von ihm unabhängig. Der eigentliche Zweck der Ehe sei die Ergänzung und personale Vervollendung der Gatten, die durch die seelisch-leibliche Hingabe der eigenen Person gepflegt und vollendet werde. Solche Neuerungen könnten leicht zu Irrtümern und Unklarheiten Anlaß geben. Die Väter der Kongregation des Heiligen Offiziums hätten deshalb die folgende ihnen am 29. März 1944 vorgelegte Frage mit „Nein“ beantwortet: „Ist die Ansicht zulässig, die neuerdings von einigen vertreten wird, daß nämlich der Hauptzweck der Ehe nicht die Zeugung und Erziehung der Nachkommenschaft sei oder daß die zweitrangigen Ehezwicke dem ersten nicht wesentlich untergeordnet, sondern ihm gleichgeordnet und von ihm unabhängig seien?“ Papst Pius XII. habe am 30. März 1944 diese Entscheidung gebilligt und ihre Veröffentlichung angeordnet<sup>4</sup>.

Schon einige Monate vorher, am 22. Januar 1944, hatte sich auch die Rota in einem Eheprozeß mit der Frage der Ehezwicke befaßt und klar und ausführlich dargelegt, daß die Ansichten gewisser „Neuerer“, die in der personalen Vervollendung der Ehegatten den Hauptzweck der Ehe sähen, abzulehnen seien. Sie widersprächen der „wahren und sicheren Lehre“, daß der Hauptzweck der Ehe die „Zeugung und Erziehung der Nachkommenschaft“ sei, die man aktiv und passiv betrachten könne. In der passiven Bedeutung seien die Kinder gemeint, in der aktiven die Eheleute selber, sofern sie Kinder zeugen und erziehen<sup>5</sup>. Diesen Ausführungen kommt eine hohe Bedeutung zu, da sie durch einen ausdrücklichen Wunsch des Papstes veranlaßt worden sind<sup>6</sup> und völlig mit dem Dekret des Heiligen Offiziums übereinstimmen.

Nun hatte Herbert Doms seiner Zeit darauf hingewiesen, daß die modernen Menschen „für die Gruppierung der Ehezwicke um das Kind“ entweder keinerlei Verständnis aufbrächten, oder wenn dies doch der Fall sei, dann „biologisch-rassistische Gesichtspunkte“ das Feld beherrschten; wer modernen Menschen den „Zusammenschluß der zwei Gatten zur Einheit des Eheverhältnisses unter dem Gesichtspunkte der Zweckrichtungen auf die Nachkommenschaft“ nahebringen wolle, werde „bei sehr vielen Kopfschütteln erregen“<sup>7</sup>.

Das Urteil der Rota vom 22. Januar 1944 bemerkt, man dürfe bei den Ehezwicken „die bekannte Unterscheidung zwischen finis operis und finis operantis nicht außerachtlassen“<sup>8</sup>. In der Tat, wenn wir von den der Ehe als naturgegebener Institution innewohnenden Zwecken reden, erscheint das Kind ohne Zweifel als finis operis primarius der Ehe und der geschlechtlichen Hingabe. „Der Mensch“, so schreibt Wendelin Rauch, „kann gar nicht bewußt geschlechtlich tätig sein, ohne daß er Vorgänge anregt, die in ihrem Gehalt und nach ihrer inneren Seinsfülle und wesensmäßigen Bestimmung Teilstück zur Weckung neuen Lebens sind“<sup>9</sup>.

Nun besitzt freilich die geschlechtliche Hingabe in der Ehe noch einen weiteren ihr objektiv als finis operis secundarius innewohnenden Zweck. Eheleiche Hingabe bedeutet nicht bloß „Zeugung und Erziehung von Nachkommen-

<sup>4</sup> Decretum de finibus matrimonii, AAS XXXVI 1944, p. 103. Der Text des Dekretes wurde auch im Trierer „Kirchl. Amtsanzeiger“ veröffentlicht: 1944, Nr. 100.

<sup>5</sup> AAS XXXVI 1944, p. 179—200.

<sup>6</sup> Ebd., p. 184: Am 3. Okt. 1941 hatte Pius XII. in einer Ansprache an die Auditoren der Rota diesen Wunsch geäußert.

<sup>7</sup> a. a. O., S. 177.

<sup>8</sup> AAS XXXVI 1944, p. 184.

<sup>9</sup> Das Gesetz Gottes in der Ehe, Mainz 1934<sup>9</sup>, S. 13.



schaft“ und auch nicht bloß „Innenseite der aktiven Zeugung von Nachkommenschaft“<sup>10</sup>; sie ist vielmehr außerdem noch „wesenhaft eine Folge und ein besonderer Ausdruck“ der ehelichen Liebe<sup>11</sup>. Gewiß, die personale Hingabe ist nicht finis operis primarius der Ehe; ist sie doch wesentlich an den Hauptzweck der Ehe gebunden und ihm untergeordnet, so daß ihre Verabsolutierung ein Mißbrauch der Ehe ist. Aber trotz dieser Unterordnung besitzt sie einen objektiven, nicht bloß auf Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft hinweisenden Sinn. Sie ist eben das spezifische Element der Lebens- und Liebesgemeinschaft der Ehe. Übrigens weist auch das oben erwähnte Urteil der Rota darauf hin, daß dem finis operis secundarius — bei aller Unterordnung unter den Hauptzweck der Ehe — eine gewisse relative Unabhängigkeit zukomme, da er auch in kinderlosen Ehen verwirklicht werden könne<sup>12</sup>. Im finis operis der Ehe hat also die Zeugung und Erziehung der Nachkommenschaft den Vorrang vor der sogenannten Lebens- und Liebesgemeinschaft.

Anders ist die Reihenfolge der Sinngehalte der Ehe, wenn wir uns den persönlichen Zielsetzungen der Gatten, also dem finis operantis zuwenden. In den meisten Fällen werden die Brautleute ihren Lebensbund nicht an erster Stelle des Kindes wegen schließen. Die Sehnsucht nach seelisch-leiblicher Lebens- und Liebesgemeinschaft führt sie zueinander. Auch die Heilige Schrift nennt dieses Einswerdenwollen der Gatten an erster Stelle: „Adam rief aus: Diese endlich ist Bein von meinem Gebein und Fleisch von meinem Fleische!... Deshalb verläßt der Mann Vater und Mutter und schließt sich seiner Frau an, und sie werden ein Leib“ (Gen 2, 23 ff. Vgl. auch Mt 19, 4 und Eph 5, 25—33). Das Kind wird an diesen Stellen der Heiligen Schrift nicht ausdrücklich erwähnt. Freilich werden gesund denkende Ehegatten auch den starken Willen zum Kind in ihren Liebesbund mit aufnehmen, jedoch meistens erst zweitrangig. Mithin ist die Lebens- und Liebesgemeinschaft finis operantium primarius, das Kind finis operantium secundarius.

Natürlich gilt in der Ehe das Grundgesetz des Vorranges des finis operis vor dem finis operantium. Die Eheleute sind also verpflichtet, die objektive Rangfolge des finis operis in ihrer Ehe zu wahren; sonst zerstören sie die innere Ordnung und damit das Glück ihrer Ehe. Gewiß wird beim Erlebnis der ehelichen Hingabe der Wunsch nach dem Kinde psychologisch nur selten die treibende Kraft sein. Um in der Schul-Terminologie zu reden: Eros und Sexus werden von den Eheleuten „intensive“ mehr erstrebt werden als das Kind; „appretiative“ wird jedoch in einer naturgetreuen Ehe das Kind auch in den Zielstreben der Gatten dem Eros und Sexus übergeordnet bleiben. Hier sei an die ernste Mahnung Pius' XI. erinnert: „Jeder Gebrauch der Ehe, bei dessen Vollzug der Akt durch die Willkür der Menschen seiner natürlichen Kraft zur Weckung neuen Lebens beraubt wird, verstößt gegen das Gesetz Gottes und der Natur; und die solches tun, beflecken ihr Gewissen mit schwerer Schuld“<sup>13</sup>. Dr. Joseph Höffner.

### Die Römische Rota über das Ehehindernis der Impotenz

Die der Eheschließung vorangehende dauernde Impotenz ist kraft des Naturrechts ein trennendes Ehehindernis. Das kirchliche Gesetzbuch fügt hinzu, daß die bloße Unfruchtbarkeit (sterilitas) kein Ehehindernis sei und daß bei zweifelhafter Impotenz die Ehe nicht gehindert werden solle (CJC 1068). Eine nähere Begriffsbestimmung der Impotenz selber werden wir jedoch im Codex vergebens suchen;

<sup>10</sup> So meint Heribert Schaaf, Personale Hingabe und der Hauptzweck der Ehe, in: „Die Pfarrgemeinde“. Aachen 1947, Heft 1 u. 2; obige Stelle: Heft 2, S. 15.

<sup>11</sup> Dietrich v. Hildebrand, Reinheit und Jungfräulichkeit. München 1933, S. 113.

<sup>12</sup> AAS XXXVI 1944, S. 193.

<sup>13</sup> Enzyklika „Casti connubii“, Teil 2.

hier ist die herrschende Lehre und Praxis der Kirche maßgebend. Nun zeigt ein Blick in die moraltheologischen und kirchenrechtlichen Werke, daß eine genaue Begriffsbestimmung der Impotenz nicht ganz leicht ist. Einige (z. B. Antonelli, Bucceroni und Palmieri) hielten den Tatbestand der Impotenz schon für gegeben, wenn physiologische Fortpflanzungsunfähigkeit vorliege, also etwa bei operativer Entfernung der Gebärmutter oder Eierstöcke. Diese Ansicht wird heute kaum noch vertreten; sie läßt sich schwerlich mit der kirchlichen Rechtsprechung vereinbaren. Nach der heute herrschenden Lehre gilt nicht die Fortpflanzungsunfähigkeit, sondern lediglich die organische oder funktionelle (psychologisch oder neuropathisch bedingte) Beischlafsunfähigkeit als Impotenz. Aber auch hier ist man nicht einer Meinung. Einige reden schon dann von Impotenz, wenn das semen virile keine Spermatozoen enthalte. Andere behaupten demgegenüber, es genüge, daß der *actus conjugal*is bloß seiner äußeren Erscheinung nach auf normale Weise vollzogen werden könne, auch wenn dabei überhaupt kein *verum semen* übertragen werde. Beide Ansichten hat Papst Pius XII. am 3. Oktober 1941 in einer Ansprache an die Auditoren der Rota zurückgewiesen: die erste berücksichtige nicht genügend den *finis secundarius* der Ehe, die zweite übersehe den *finis primarius* der Ehe<sup>1</sup>. Unter Hinweis auf diese kurzen päpstlichen Darlegungen erklärte die Römische Rota am 22. Januar 1944 folgendes: *Summus Pontifex „reprobat scribend et iudicandi modum eorum qui actum conjugalem aut omnino solvunt aut ultra debitam mensuram abducunt a matrimonii fine primario, ad quem idem actus secundum totam suam structuram ordinatur. In talem errorem incidere dicendi sunt praeter alios etiam illi, qui sustinent ad essentiam actus matrimonialis sufficere, quod hic actus secundum suam externam speciem naturali modo peragi possit, etiamsi in eo peragendo deficiat unum ex elementis, quae ex parte ipsius activitatis conjugal*is omnino necessaria sunt et quorum defectus antecedens et insanabilis juxta constantem jurisprudentiam S. Rotae (cfr. sententiam supra allegatam diei 25 Aprilis 1941) hominem reddit ad matrimonium impotentem, si scil. in eo deest facultas seu potentia effundendi in actu conjugali *verum semen idest in testiculis elaboratum, etsi careat spermatozois*“<sup>2</sup>.

In diesen Ausführungen ist der Begriff „*verum semen*“ eindeutig umschrieben: Als „*verum semen*“ gilt jene Samenflüssigkeit, die in den Hoden erzeugt wird, auch wenn sie keine Spermatozoen enthält. Daraus folgt, daß die sogenannte „Sterilisation“ (Vasektomie, Vasoresektion), wie sie auf Grund des ehemaligen nationalsozialistischen „Sterilisationsgesetzes“ vorgenommen wurde, nicht zum kirchlichen Ehehindernis der Impotenz führt. Bei der „Sterilisation“ wurde ja nicht der ganze Samenstrang, sondern nur der Samenleiter durchschnitten, der dem von verschiedenen Drüsen (z. B. der Cowperschen und der Prostata-drüse) gebildeten semen die Spermatozoen zuführt. Die übrigen Nerven, Venen und Arterien des Samenstranges blieben erhalten, so daß — wie die Rota sagt — die „*facultas seu potentia effundendi in actu conjugali verum semen idest in testiculis elaboratum, etsi careat spermatozois*“ bestehen blieb.

Mithin ist die Ansicht Capellmann-Bergmanns, daß der durch die Sterilisation geschaffene Zustand „als Ehehindernis angesehen werden“ müsse, nicht mehr haltbar<sup>3</sup>. Das gleiche gilt von der Behauptung Erwin Roderichs von Kienitz, daß „nach kirchlicher Lehre“ der Mann „durch die doppelseitige Vasoresektion...

<sup>1</sup> „Due estremi... sono da fuggirsi: da una parte, il negare particolarmente o il deprimere eccessivamente il fine secundario del matrimonio e dell'atto della generazione; dall'altra, lo sciogliere o il separare oltre misura l'atto conjugale dal fine primario, al quale secondo tutta la sua intrinseca struttura è primieramente e in modo principale ordinato“ (A.A.S. vol. XXXIII. pag. 423).

<sup>2</sup> A.A.S. vol. XXXVI. p. 187.

<sup>3</sup> Pastoralmedizin, Paderborn 1923<sup>19</sup>, S. 70.

nicht bloß unfruchtbar..., sondern auch beischlafsunfähig im Sinne des kirchlichen Impotenzbegriffs werde“<sup>4</sup>. Übrigens hat die kirchliche Rechtsprechung den Sterilisierten die Eheschließung stets gestattet<sup>5</sup>. Die Meinung Erwin Roderichs von Kienitz, daß die Kirche den sterilisierten Männern die Ehe erlaube, „nicht wegen eines Zweifels über die Rechtslage, die ganz eindeutig ist, sondern wegen eines Zweifels darüber, ob die Operation auch wirklich ganz gelungen ist und zu einer unwiederherstellbaren, beiderseitigen Durchtrennung der Samenleiter geführt hat“, ist ohnedies kaum geeignet, überzeugend zu wirken.

Dr. Joseph Höfner.

<sup>4</sup> Christliche Ehe. Eine Darstellung des Eherechts und der Ehemoral der Katholischen Kirche für Seelsorger und Laien. Frankfurt/M. 1938, S. 146.

<sup>5</sup> Die Synodalstatuten des Bistums Trier (Entwurf 1946) schreiben in Art. 333,5 (Anm. 91, d) vor, daß, „obwohl ein eigentliches Ehehindernis nicht vorliegt, oberhirtliche Erlaubnis zur Vornahme der Trauung nachzusuchen“ ist, wenn „einer oder beide Verlobte... durch ärztlichen Eingriff (Sterilisation) unfruchtbar gemacht“ sind.

## Besprechungen

Tertullian. Christliches Bewußtsein und sittliche Forderungen. Ein Beitrag zur Geschichte der Moral und ihrer Systembildung. Von Dr. theol. Johannes Klein. (Abhandlungen aus Ethik und Moral, herausgegeben von Prof. Dr. Fritz Tillmann, Bd. 15.) 390 Seiten, karton. 8 M., geb. 10 M.

Diese gediegene Arbeit bringt dem Leser die Persönlichkeit Tertullians nahe. Klein sieht einen wesentlichen Charakterzug Tertullians in dem starken „Selbstbewußtsein des Subalternen, der sich zu einer Stellung emporgearbeitet hat, die ihn superior sein läßt“. Tertullians Persönlichkeit und Werk war „situationsgebunden“, nämlich durch seine eigene charakterliche Entwicklung und durch die geistigen Einflüsse seiner Zeit und Umgebung: die stoische Philosophie, das Judentum, die christliche Tradition. Das starke christliche Selbst- und Machtbewußtsein ist auch der Grund für Tertullians späteres Ausscheiden aus der Großkirche, als er nämlich meinte, die volle Sittlichkeit sei im größten Teil der Kirche nicht mehr verwirklicht. Von T. ist auch die in der Folgezeit so oft bemerkte Überbetonung der „Enthaltsamkeit“ stark beeinflusst. Seiner Art getreu war T. nicht so sehr spekulativer Theologe als „Sittenprediger und Zuchtmeister“, der sich ver-

pflichtet fühlt, die christliche Sache als Anwalt nach außen zu vertreten und innerhalb der Kirche sich für die Verwirklichung des sittlichen Ideals einzusetzen. Eine Reihe interessanter Fragen ist angeschnitten, die im zweiten Bande bei der eigentlichen Darstellung der Ethik T.'s beantwortet werden sollen. — Man möchte die gediegene Arbeit zuweilen weniger wortreich und die Klärung der Grundbegriffe präziser wünschen.

Seelhammer

Josef Ammer, Christliche Lebensgestaltung nach der Ethik Joh. Michael Sailer. (Abhandlungen aus Ethik und Moral, herausgeg. von Prof. Dr. Fritz Tillmann, Bd. 17, 133 Seiten.)

Der Verf. zeichnet zunächst die Persönlichkeit Sailer auf dem Hintergrund des geistigen Lebens seiner Zeit in und außerhalb der Kirche. Sailer war kein spekulativer Philosoph, aber ein gottbegnadeter Seelsorger und Erzieher. Daher ist auch seine philosophische und theologische Ethik nicht um theoretische Fragen, sondern um die Lebensgestaltung bemüht. Der rationalistischen Verengung des Menschenbildes gegenüber gründet er seine Sittenlehre wieder auf die Religion, und zwar die christliche als offenbarte. Die Menschwerdung Got-

tes und die Hinführung des Menschen zu Gott, d. h. Christus, ist ihm „das Eine und All der Moral“. Aus dem gnadenhaften Sein ist das christliche Leben „der in Liebe tätige Glaube“. Die Liebe ist das Formprinzip des sittlichen Lebens. — Mag auch Saifer noch stark vom Zeitgeist beeinflusst gewesen sein, so hat er doch mit seinem Versuch einen in der Zukunft fruchtbaren Weg für die christliche Sittenlehre gezeigt, der leider nicht in dem zu erwartenden Maße begangen wurde.

Die Arbeit J. Ammers ist ein wertvoller Beitrag zur noch nicht genügend erforschten Geschichte der Moral im 19. Jahrhundert. Seelhammer

Seneca, Lucius Annaeus. Vom glücklichen Leben — De vita beata. Lateinischer Text und deutsche Übersetzung von Gustav Würtenberg. Verlag L. Schwann, Düsseldorf 1946. 127 Seit., geb. 4,50 Mk.

Gustav Würtenberg hat Senecas Büchlein „De vita beata“ in klarem und verständlichem Gegenwartsdeutsch der heutigen Generation neu erschlossen. Er will damit freilich keineswegs den modernen Menschen nahelegen, die Lösungen Senecas einfach zu übernehmen. Das Büchlein soll lediglich „seine neuen Leser beschenken mit Senecas Überzeugung von der Unvergänglichkeit und Unzerstörbarkeit des Geistes — trotz allem“. Hier liegt die Bedeutung dieser Neuerscheinung. Unsere abendländische Existenz ruht auf Christentum und Antike, und Seneca ist ohne Zweifel eine der „humansten Erscheinungen der geistigen Kultur des Abendlandes“. Dazu kommt, daß er unserer wirren und grausamen Gegenwart in eigenartiger Weise nahe steht. Er trat für den Vorrang des Geistigen und Sittlichen ein mitten in einer „aus den Fugen geratenen, sittlich zerrissenen Gesellschaft“, mitten in einer „verfaulenden Welt der Brutalität und Lüge, der Sensationen und Skandale“ und dazu noch „als Kanzler des Wüstlings und Massenmörders Nero“ in der so „lebensgefährlichen Nähe des Kaiserthrones“, dem er ja auch bekanntlich im Jahre 65 n. Chr. zum Opfer gefallen ist. Das wahre

Glück, so lehrt Seneca, liegt nicht in Sinneslust, Wohlergehen und Reichtum, sondern in der virtus, in der „sittlichen Bestimmtheit des Lebens“, wie Würtenberg übersetzt. Mit „Tugend“, so fügt Würtenberg bei, könne man virtus nicht übersetzen; dieses Wort habe der geschwätzigste Moralismus der Aufklärung so sehr zerredet und mit soviel Salbe durchtränkt, daß es unheilbar erkrankt und abgesunken sei; der Franzose Paul Valéry schreibe: „Das Wort Tugend ist tot... Ich erinnere mich nicht, es in den meistgelesenen oder sogar höchstgeschätzten Büchern unserer Tage angetroffen zu haben; endlich ist mir auch keine Zeitung bekannt, die es druckt, noch, fürchte ich, es außer in komischer Absicht zu drucken wagte; so ist es dahin gekommen, daß das Wort „Tugend“ und „tugendhaft“ nur noch im Katechismus, in der Posse, in der Akademie und in der Operette anzutreffen ist.“

Dr. J. Höffner

Jakobs, Konrad, Das Mysterium als Grundgedanke der Seelsorge. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1947. 24 Seiten, brosch. 0,90 Mk.

Die schon 1928 von „Pastor Jakobs“, dem bekannten Pfarrer von Mülheim-Ruhr († 1931), niedergeschriebenen Gedanken dieses Büchleins sind auch heute noch beherzigenswert. Der erfahrene und erfolgreiche Großstadtseelsorger sieht die heute notwendige Seelsorgsmethode nicht in geschäftiger Betriebsamkeit, sondern in der Hinführung des modernen Menschen zur eucharistischen Lebens- und Opfergemeinschaft mit Christus. Zurück zum Zentralen, zur Liturgie, zum Mysterium, zur Quelle müsse die Lösung sein. Nur von hier aus könne der „Tiefstand der Predigt“ mit ihren „abstrakten, moralisierenden Gedankengängen“ überwunden werden; nur von hier aus könne die Heilige Schrift aus dem „philologisch-historischen Museum der Wissenschaft“ befreit und zum reinen und nahrhaften Brot der Gemeinde werden; nur von hier aus könne schließlich auch die Sakramentspendung, der Religionsunterricht und das gesamte christliche Leben verinnerlicht und neu befruchtet werden.

Dr. J. Höffner



Bibl. d. Bischöfliche Priesterseminars  
V 106

# **TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT**

## **56. JAHRGANG DES PASTOR BONUS**

Weberband  
SL 53  
Bibliothek Seminars  
17. SEP 1947  
Trier

---

### **Inhalt**

Programmatische Grundlinien der Wirtschafts- und Sozialpolitik aus christlicher Verantwortung / Prof. Dr. Constantin v. Dietze	129
Prahlender Stolz und seine Bestrafung im Lichte der prophetischen Verkündigung / Professor Dr. Heinrich Kaupel . . .	136
Das allgemeine Priestertum. IV. Die Lehre vom allgemeinen Priestertum in der nachtridentinischen Theologie und im Zeugnis der amtlichen Dokumente / Prof. Dr. Ignaz Backes	143
Der Priester in der Krise der Zeit. Gedanken zu Georg Bernanos' Tagebuch eines Landpfarrers / Dechant Johannes Thomas	148
Übersichten und Berichte:	
Probleme und neue Wege der Dorfseelsorge in Frankreich / Dr. Josef Höffner . . . . .	153
Das neue Ehegesetz . . . . .	157
Buchbesprechungen . . . . .	160

5. Heft

Mai 1947

---

**PAULINUS-VERLAG - TRIER**  
der Paulinus-Druckerei G. m. b. H. Trier

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ wird herausgegeben vom Professorenkollegium des Bischöflichen Priesterseminars in Trier. Schriftleiter: Theol.-Prof. Dr. Joseph Höffner, Trier, Windstraße 4.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 12 Heften. Preis: jährlich 15,— Mark zuzüglich Zustellgebühr; Einzelheft: 1,50 Mark.

Bestellungen und Anzeigen an den Paulinus-Verlag, Trier, Kutzbachstr. 15.

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier.

Erscheint mit Genehmigung der Militärregierung unter Nr. 267/PR/INF.

# Programmatische Grundlinien der Wirtschafts- und Sozialpolitik aus christlicher Verantwortung

Auf Anregung der „Christlichen Arbeitsgemeinschaft in Freiburg/Br.“  
ausgearbeitet von

Universitätsprofessor Dr. Constantin v. Dietze,  
Rektor der Universität Freiburg/Br.

Der Katastrophe unserer Tage wird nicht gerecht, wer bloß auf dieses oder jenes „Linderungsmittel“ hinweist. Es muß eine neue Gesamtordnung der Gesellschaft und Wirtschaft geschaffen werden. Diesem Ziele wollen die „Programmatischen Grundlinien“ dienen, die wir hiermit zur Diskussion stellen. Wenn der eine oder andere Programmpunkt, wie wir voraussehen, Bedenken hervorruft und zur weiteren Aussprache anregt, so kann das nur der Klärung dienen. Um eine Erörterung der „Programmatischen Grundlinien“ in weiteren Kreisen zu ermöglichen, werden sie auch noch an anderer Stelle veröffentlicht werden. Die Schriftleitung.

## A. Vorwort

In sorgfältigen, schon vor Jahren aufgenommenen gemeinsamen Überlegungen katholischer und evangelischer Christen, unter denen sich Theologen und National-ökonomien befanden, sind die hier vorgetragenen Gedanken ausgearbeitet worden. Wir sind überzeugt, damit einen brauchbaren, ja notwendigen Beitrag zu den Entschließungen der heute verantwortlich Handelnden bieten zu können. Dabei halten wir es für geboten, keine Ausdrucksweise zu gebrauchen, die weniger auf sachliche Klärung als auf die Gewinnung von Anhängern berechnet wäre. Nur so hoffen wir, für die Überwindung überkommener Mißverständnisse und Vorurteile Nützliches leisten zu können. Gerade nach den Verheerungen, welche die auf Verwirrung und Gewinnung, aber nicht auf echte Belehrung gerichtete nationalsozialistische Propaganda in unserem Volke angerichtet hat, und in den herrschenden Nöten des Wirtschafts- und Soziallebens, die ohnehin leicht die Gemüter erregen und die sachliche Überlegung zurückdrängen, muß es uns am Herzen liegen, daß die Parteien und die Regierenden eine Sprache wählen, die der sachlichen Überzeugung und der Bildung echter Gemeinschaft dient, auch wenn sie im Augenblick weniger Anhänger zu werben vermöchte als leidenschaftlich vorgetragene Schlagworte. Wir halten es schließlich für dringend erforderlich, daß künftige Wirtschafts- und Sozialprogramme weniger als in der Vergangenheit einzelne populäre Forderungen herausstellen, sondern daß sie die Vereinbarkeit der einzelnen Programmpunkte miteinander und mit der anzustrebenden Gesamtordnung des Wirtschafts- und Soziallebens gebührend berücksichtigen.

## B. Grundlegung

I. Einführung: Aus Gottes Wort entnehmen wir die allgemein und für alle Zeiten verpflichtenden Richtschnuren und Verbote. Wenn wir als Christen programmatische Grundlinien der Wirtschafts- und Sozialpolitik aufstellen, müssen wir aber auch die Sachnotwendigkeiten des Wirtschafts- und Soziallebens berücksichtigen. Gerade im letzten Jahrzehnt hat uns die nationalökonomische Wissenschaft durch den Ausbau der Lehre von der Wirtschaftsordnung wichtige neue Erkenntnisse erschlossen. Die Vorschläge, welche Christen für die konkrete Wirtschafts- und Sozialpolitik vorbringen, haben außerdem die Anforderungen der jeweiligen Lage zu beachten.

Die gegenwärtige Lage Deutschlands und ihre Aussichten für die Zukunft lassen sich noch keineswegs vollständig überblicken. Daher ist es auch noch nicht angebracht, ins einzelne gehende programmatische Erklärungen für die

Gestaltung unseres Wirtschafts- und Soziallebens abzugeben. Wenn wir uns deshalb im wesentlichen darauf beschränken, allgemeine Grundlinien festzulegen, so hat dies trotzdem hohe praktische Bedeutung für die bevorstehenden Maßnahmen der Wirtschafts- und Sozialpolitik, die unter den Nöten der Lage zu ergreifen sind. Werden hierbei nämlich die Grundsätze und die Zukunftsziele außer Acht gelassen, so wird der Weg zu einer richtigen und gedeihlichen Ordnung verbaut.

In unseren Zielsetzungen gelangen wir trotz der Verschiedenheiten, die in der Auslegung von Gottes Wort und in der Auffassung vom Naturrecht zwischen den Konfessionen bestehen, zu übereinstimmenden Ergebnissen. Wir können auch auf die Zustimmung aller Nichtchristen rechnen, die human denken, also den selbständigen Persönlichkeitswert des Menschen bejahen.

II. Richtschnuren und Verbote: Keine Wirtschafts- und Sozialordnung darf als heilbringend verherrlicht werden. Jede muß aber den Willen des Herren zu erfüllen suchen, also der Macht des Bösen den denkbar stärksten Widerstand leisten, der Kirche Raum für ihre Aufgaben lassen, von Gottesfurcht und Nächstenliebe bestimmt sein und namentlich den zehn Geboten entsprechen. Sie darf also die Menschen nicht davon abhalten, daß sie Gott über alle Dinge fürchten und lieben, daß sie seinen Namen achten und den Feiertag heiligen. Sie darf nicht darauf ausgehen, daß die Menschen ausgebeutet oder gar in ihrem persönlichen Wert vernichtet werden. Sie muß den Einzelnen und ihren Zusammenschlüssen verwehren, Macht zur Unterdrückung anderer zu gewinnen und überhaupt ungerechtes, d. h. nicht der wirtschaftlichen Leistung entsprechendes Gut zu erlangen. Dagegen hat sie den Menschen und ihren natürlichen Gemeinschaften, namentlich den Familien, genügend Verfügungsbefugnisse über wirtschaftliche Güter zu sichern, um sich in Freiheit betätigen zu können, also nicht zu willenlosen Werkzeugen übermächtiger Tyrannei zu werden, mag diese nun von privaten Kapitalbesitzern, von Fürsten oder von Kommissaren ausgeübt werden. Es muß eine Eigentumsordnung gewährleistet sein, die ursprüngliche Rechte jedes Menschen anerkennt, aus der dann auch echte Gemeinschaft erwachsen kann.

Der Macht des Bösen verfallen Unterdrücker und Unterdrückte in einer kollektivistischen Wirtschaftsordnung nicht weniger als da, wo Einzelne aus der Verfügung über Produktionsmittel Gewinn ziehen. Immer hat die Gesinnung, in welcher eine Wirtschafts- und Sozialordnung durchgeführt wird, entscheidende Bedeutung. Mammonsdienst und Vergötzung eines Kollektivs sind beide verwerflich. Die Wirtschaft, d. h. die Versorgung des Menschen mit des Leibes Nahrung und Notdurft, darf niemals Selbstzweck sein, sondern immer nur ein Mittel zur Erfüllung der höchsten Bestimmungen.

III. Sachnotwendige Grundsätze: Es muß eine Gesamtordnung des Wirtschafts- und Soziallebens klar durchdacht und planmäßig durchgeführt werden. Sie kann niemals alle Wünsche befriedigen; denn kein technischer Fortschritt vermag die Knappheit aus der Welt zu schaffen. Sie bedarf einer gesicherten Rechtsordnung und fester sittlicher Grundlagen. Sie muß die Menschen so nehmen, wie sie sind, in ihrer Hingabe an Eigennutz wie in ihrer Opferbereitschaft, die besonders für die Familie natürlich ist, und in ihren Verschiedenheiten.

Nur eine in sich folgerichtige Wirtschafts- und Sozialordnung kann gedeihlich wirken. Werden auf Teilgebieten verschiedene, miteinander unvereinbare Ordnungsgrundsätze angewendet, wie es in der Vergangenheit namentlich seit dem Ausgang des 19. Jahrhunderts geschehen ist, so treten notwendig ernste Störungen ein. Es gibt aber nur zwei mögliche Grundlagen einer Gesamtordnung: Entweder müssen alle Betriebe und Haushalte einen einzigen, zentral aufgestellten Plan durchführen (Subordination, Zentralverwaltungswirtschaft) — oder es muß ein Verfahren gesichert werden, in dem die zahllosen Einzelpläne der Betriebe und



Haushalte sich auf einander abstimmen (Koordination, Marktwirtschaft). Von den denkbaren Formen der Marktwirtschaft kommt für uns nur die Wettbewerbsordnung in Frage.

Wir verwenden hier absichtlich nicht zu Schlagworten gewordene Ausdrücke wie kapitalistisch, sozialistisch, kommunistisch oder liberalistisch, weil sie mit zu viel Unklarheiten und Vorurteilen belastet sind. Zur Erläuterung dessen, was unter Zentralverwaltungswirtschaft zu verstehen ist, genügt es zu sagen: sie ist die Ausprägung eines völligen Kollektivismus, in ihr wird ein einziger Wirtschaftsplan aufgestellt, und er wird mit den Mitteln der Staatsgewalt, also auf dem Verwaltungswege, für alle Einzelwirtschaften verbindlich gemacht. Die Wettbewerbsordnung hingegen ist gekennzeichnet durch Selbstverantwortlichkeit der Einzelwirtschaften. Jede von ihnen stellt selbständig ihren Wirtschaftsplan auf, aber keine darf allein oder durch den Zusammenschluß mit anderen Macht erlangen, um den Wettbewerb zu unterbinden. Durch ihn ergibt sich sozusagen automatisch aus den unzähligen Einzelplänen ein sinnvolles und leistungsfähiges Zusammenwirken, in dem jeder Wirtschaftende nach seinen Leistungen Entgelt bekommt. In der Wettbewerbsordnung herrschen also Beweglichkeit der Preise, Gewerbefreiheit und Freizügigkeit. Aber im Gegensatz zur „freien Wirtschaft“ der Vergangenheit verwirft sie energisch ein „laissez faire“, sichert vielmehr planmäßig die Freiheit und Sauberkeit des Wettbewerbes für alle, muß also ständig private Machtbildung bekämpfen.

Auch genossenschaftliche oder berufsständische Organisationen und ihre Selbstverwaltung können die notwendige klare Entscheidung in der Gesamtordnung des Wirtschafts- und Soziallebens nicht entbehrlich machen; denn sie regeln jeweils nur die Ordnung in den einzelnen Betrieben und Haushalten, aber nicht ihr Zusammenwirken. Sie finden jedoch innerhalb einer Wettbewerbsordnung — nicht dagegen in einer Zentralverwaltungswirtschaft — Raum für ihre Verwirklichung.

Eine zweckmäßige Gesamtordnung des Wirtschaftslebens schafft nun aber noch nicht eine sinnvolle Sozialordnung; eine gute Wirtschaftsordnung ist nur die Voraussetzung erfolgreicher Sozialpolitik.

## C. Neue Ordnung

I. Die Richtung: Als Christen halten wir uns für berechtigt und verpflichtet, in jeder Lage die rechte, also die den göttlichen Geboten und den sachlichen Notwendigkeiten entsprechende Ordnung zu suchen und zu verwirklichen. Wir lehnen daher die weitverbreitete, aber wissenschaftlich nicht beweisbare und unhaltbare Auffassung ab, es gebe zwingende Entwicklungsgesetze des Wirtschafts- und Soziallebens, und danach sei etwa die Vollendung kollektivistischer Ordnung unvermeidlich.

Eine Fortsetzung der nationalsozialistischen Wirtschafts- und Sozialpolitik ist zu verwerfen; denn sie hat den sittlichen Verfall gefördert, die Rechtssicherheit aufgehoben und gesunde internationale Beziehungen unmöglich gemacht. Aber auch eine Rückkehr zu der vor 1933 und vor 1914 herrschenden Politik kommt nicht in Frage; denn sie entsprach nicht den Erfordernissen einer folgerichtig durchgeführten Gesamtordnung, sie hat daher Erschütterungen und Krisen herbeigeführt. Eine Vollendung der Zentralverwaltungswirtschaft ist gleichfalls abzulehnen. Eine Zentralverwaltungswirtschaft ist zwar an sich noch nicht böse. Auch für ihre Beurteilung ist entscheidend, von welchen Gesinnungen sie beherrscht ist. Aber im Gegensatz zur kleinen zentral geleiteten Wirtschaft, in der der Familienvater oder ein wohlwollender Patriarch Kindern und Untergebenen verständnisvoll oder gar liebevoll ihre Tätigkeit und ihren Anteil am Ertrage zuweist, bietet eine große, Millionen von Menschen umfassende und daher entpersönlichte Zentralverwaltungswirtschaft dämonischem Machtstreben einzigartige

Möglichkeiten. Sie schafft damit schier unwiderstehliche Versuchungen, und wir können uns für die Gegenwart und die absehbare Zukunft keine Zentralverwaltungswirtschaft vorstellen, die nicht vom materialistischen Geist der Technologie beherrscht wäre. In den Händen dieser unheilvollen Leidenschaft würde sie aber ein höchst wirkungsvolles Mittel zur Durchsetzung von Totalitätsansprüchen und zur Vernichtung jeder Humanität. Sie würde die Rechtsidee selbst aufheben, da ihre unzähligen Gesetze gar nicht alle erfüllt werden können. Sie würde durch die Zusammenballung aller wirtschaftlichen und politischen Macht mit Hilfe des Henkers und unkontrollierbarer Verwaltungsmaßnahmen die Menschen der schlimmsten aller Knechtschaften und Ausbeutungen unterwerfen, die Familienwirtschaften auflösen, alle persönliche Würde und jede echte Gemeinschaftsbildung zerstören, die Vermassung und Proletarisierung vollenden. Sie wäre mit ihrem unvermeidlichen Schematismus auch nicht befähigt, den bevorstehenden, vielgestaltigen und im einzelnen nicht voraussehbaren Anforderungen des Wirtschaftslebens gerecht zu werden. Schließlich wäre sie unvereinbar mit echter Demokratie, namentlich mit einer politischen Dezentralisation<sup>1</sup>.

Somit kann nur die Verwirklichung einer Wettbewerbsordnung im Wirtschaftsleben empfohlen werden. Sie ist zwar nicht in der Lage, von sich aus die Menschen zu bessern. Aber sie gewährt Freiheit und damit die rechten Möglichkeiten zur Überwindung des materialistischen Geistes; denn sie macht den Einzelnen nicht unmöglich, ein christliches Leben zu führen, und sie läßt der Kirche sowie allen zur Besserung der menschlichen Gesinnungen und zur Wiederherbeiführung guter Sitten berufenen Stellen Raum für eine erfolgreiche Tätigkeit. Die in einer Wettbewerbsordnung herrschende Freiheit der Preisbildung eröffnet, wie hervorragende Scholastiker schon seit Jahrhunderten anerkannt haben<sup>2</sup>, durchaus günstige Aussichten für die Verwirklichung gerechter Preise und Löhne, da ja die in der Wettbewerbsordnung unerläßliche Verhinderung wirtschaftlicher Machtstellungen die wichtigsten Gelegenheiten zur Ausbeutung Schwacher beseitigt. Wo die Erfolge der Arbeitsleistung dem Schaffenden und seiner Familie spürbar zugute kommen, wird auch die Arbeitswilligkeit am höchsten sein. Hieraus ergibt sich die Aussicht auf die reichlichste Güterversorgung, also auf die schnelle Überwindung der Verarmung. Die der Wettbewerbsordnung eigentümliche Beweglichkeit und Anpassungsfähigkeit hat auch besondere Vorzüge, um unübersichtlichen, sich schnell verändernden Lagen zum Nutzen der Verbraucher gerecht zu werden. Saubere Wettbewerbsordnung führt dabei nicht zu anhaltender Massenarbeitslosigkeit. Allerdings kann sie auch dem tüchtigen Arbeiter seinen konkreten Arbeitsplatz nicht für alle Zeiten sichern. Aber das tut auch die Zentralverwaltungswirtschaft keineswegs. Die Wettbewerbsordnung läßt sich wirksam ergänzen und in Schranken halten durch eine Sozialpolitik, die den für den Aufbau einer rechten Societas geeigneten Gemein-

<sup>1</sup> Auch der französische Sozialwissenschaftler Jean Daujat hat im vorigen Jahre darauf hingewiesen (in: Cahiers du Monde Nouveau, Februar 1946), daß zentrale Lenkung mit echter Demokratie unvereinbar sei. Heute stelle man freilich fest, daß „selbst die Länder, die in der Theorie noch einen gewissen Individualismus und Liberalismus für sich in Anspruch nehmen . . . in der Praxis mehr und mehr . . . zum Kollektivismus tendieren“. Die menschliche Gesellschaft verwandle sich in eine „furchtbare Kaserne, wo alles reglementiert ist, in eine ungeheure Maschinerie, wo alles durch das Spiel der Verwaltungen, der Büros und papierner Verfügungen automatisch funktioniert“. Die Lösung bestehe sicher nicht „in einer unmöglichen Rückkehr zum Individualismus und Liberalismus“. Die „natürliche Ordnung“, die allein unsere Zivilisation noch zu retten vermöge, bezeichne man „am besten als Förderalismus“. Vgl. „Dokumente“ 1947, Heft 1, Nr. 1. (Anm. d. Red.)

<sup>2</sup> Vgl. Joseph Höffner, Wirtschaftsethik und Monopole im 15. und 16. Jahrhundert. Jena 1941, S. 64 ff. (Anm. d. Red.)

schaften, auch den Berufsständen, Gelegenheit zu kräftiger Betätigung gibt. Sie verträgt sich mit jeder Art politischer Verfassung, insbesondere mit einer den deutschen Verhältnissen angepaßten Demokratie. Da sie keine unerfüllbaren Gesetze benötigt, ist sie auch am besten geeignet, das erschütterte Bewußtsein von der Heiligkeit des Rechts wiederherstellen zu helfen.

## II. Der Inhalt:

1. Wirtschaftspolitik: a) Die neue Wettbewerbsordnung hat ihre Ordnungsgrundsätze nicht nach einem einzigen Schema, sondern mit verschiedenen Verfahren zu verwirklichen. Wo ein echter Wettbewerb zwischen zahlreichen Einzelwirtschaften möglich ist, von denen keine den Markt monopolistisch zu beeinflussen vermöchte, sollen die erwähnten Ordnungsgrundsätze sich sozusagen automatisch auswirken. Der Staat hat hier zwar die wichtige Aufgabe, diese Ordnungsgrundsätze planvoll zu erlassen und gegen jede Aushöhlung, besonders gegen Versuche zur Bildung monopolistischer Macht, ständig zu verteidigen. Er wird jedoch in diesem Bereiche des Wirtschaftslebens nicht unmittelbar die Preisgestaltung und das sonstige marktmäßige Verhalten der Einzelwirtschaften bestimmen. Dieser Bereich ist möglichst weit auszudehnen. Er kann die Landwirtschaft, das Handwerk, große Teile der Industrie, namentlich die Feinindustrie, den Handel und die kleineren Verkehrsunternehmungen fast vollständig umfassen. In ihm ist namentlich Platz für alle Familienbetriebe. Die Familienwirtschaft ist ja mit einer Wettbewerbsordnung durchaus vereinbar, während die Zentralverwaltungswirtschaft sie erdrücken oder ganz beseitigen würde.

Wo Einzelwirtschaften von solcher Größe bestehen, daß sie ihre Konkurrenten, Lieferanten oder Abnehmer in wirtschaftliche Abhängigkeit zu bringen vermögen, sind sie überall, wo dadurch keine entscheidenden technischen oder wirtschaftlichen Nachteile hervorgerufen werden, aufzulösen. Sofern sie jedoch als unersetzbar bei Bestand belassen werden, muß der Staat unmittelbar sicherstellen, daß die Preispolitik der Einzelwirtschaften und ihr sonstiges Verhalten nicht vom Eigennutz des Monopolisten bestimmt werden, sondern nach Grundsätzen ausgerichtet werden, die herrschen würden, wenn vollständiger Wettbewerb bestünde. Eine solche Regelung kommt namentlich in Betracht für große Teile des Verkehrswesens, der Energiewirtschaft, des Bergbaus und der Schwerindustrie, aber nur in den Fällen, in denen der Verzicht auf monopolistische Zusammenschlüsse oder Betriebsgrößen schwere wirtschaftliche Nachteile mit sich bringen würde.

Hier haben entweder Staatsbehörden unter Beachtung der Grundsätze einer Wettbewerbsordnung selbst zu wirtschaften, oder die Leitung muß in den Händen von Kommunalverbänden und gemischten, auch privaten Wirtschaftsverwaltungen liegen, die der Staatsaufsicht unterstellt und von ihr ständig zur Innehaltung der Wettbewerbsgrundsätze angehalten werden.

Für die Durchführung dieser weitreichenden Aufgaben ist es besonders wichtig, daß der Staat gegen den Einfluß wirtschaftlicher Interessenten durch seine Verfassung aufs beste geschützt wird.

b) Für das Funktionieren einer Wettbewerbsordnung ist ein möglichst stabiler Geldwert unerläßliche Voraussetzung. Eine richtige Währungspolitik ist daher besonders bedeutsam. Sie muß in den Händen des Staates und der Zentralnotenbank liegen; die privaten Banken und sonstigen Kreditanstalten müssen, um der staatlichen Währungspolitik nicht entgegenwirken zu können, in ihrer Kreditpolitik staatlich festgesetzte Richtlinien befolgen.

c) Der Wettbewerbsordnung muß eine richtige Finanzpolitik entsprechen. Die Haushalte des Staates und der Gemeinden müssen ausgeglichen sein, und die Steuern so gewählt werden, daß sie die Preis- und Wettbewerbsverhältnisse

nicht verfälschen. Der Einkommensteuer kommt hierfür besonders große Bedeutung zu.

d) Der Staat darf keine Kreditschöpfung treiben, die bewirkt, daß weit mehr Zahlungsmittel vorhanden sind, als Güter zu den geltenden Preisen umgesetzt werden können. Die überkommene gewaltige Staatsschuld ist eine schwere Belastung des künftigen Wirtschaftslebens und gleichzeitig ein ernstes soziales Problem. Die Regelung ist möglich, aber nicht ohne Härten. Sie muß hauptsächlich den gedeihlichen Gesamtablauf des Wirtschaftslebens berücksichtigen, aber auch um dieses Zieles willen anstreben, daß die Anleihebesitzer möglichst wenig Schaden erleiden.

e) Auch die Lohnbildung kann weitgehend Wettbewerbsgrundsätzen unterstellt werden. Vereinigungen von Arbeitern und Arbeitgebern sind nötig. Aber sie dürfen nicht Kampforganisationen sein, die Monopolmacht anstreben und das Bewußtsein des gemeinschaftlichen Dienstes am Betriebe und an der Volkswirtschaft zerstören. Der Staat muß die Lohnbildung überall überwachen und von den Vertretern der Lohnarbeiterschaft — am besten jedes einzelnen Betriebes — anrufen werden können, um Ausbeutungslöhne zu verhindern. Wo die Unternehmer den Arbeitern gegenüber eine Übermacht besitzen, hat der Staat die Lohnpolitik nach denselben Grundsätzen zu bestimmen wie die Preispolitik großer Wirtschaftsverwaltungen.

2. Sozialpolitik: 1. Während eine Zentralverwaltungswirtschaft nur Befehlsempfänger benötigt, muß bei der Wettbewerbsordnung die Sozialpolitik helfen, die einzelnen Menschen zu einer wohlgeordneten Societas zusammenzufassen. Vornehmlich hat sie den sittlichen Kräften zu erleichtern, echte Gemeinschaften zu bilden, die nur unter Menschen erwachsen können, die vom rechten Ethos der Nächstenliebe erfüllt sind, die sowohl den rücksichtslosen Egoismus wie eine unbedingte, letztlich amoralische Unterwürfigkeit ablehnen. Sozialpolitik entspricht insbesondere unserer Staatsauffassung, die den Familien und Berufsständen eine Existenz aus eigenem Rechte zuerkennt<sup>3</sup>.

2. Schutz der Lohnarbeiter, Förderung der Familienwirtschaften und Zahlungen an Nichtarbeitsfähige sind nur Teile der Sozialpolitik. Hierfür sind in einer Wettbewerbsordnung besondere Maßnahmen und Regelungen erforderlich.

a) Die Lohnarbeiter und ihre Organisationen müssen eine klare, ihnen selbst und der Gesamtordnung förderliche Stellung erhalten. Je nach dem innerpolitischen Aufbau kommen Gewerkschaften und Arbeitgeberverbände als freie Vereinigungen oder Zulassung nur einer staatlich anerkannten Gewerkschaft und eines ebenso staatlich anerkannten Arbeitgeberverbandes oder Bildung von Arbeitskammern aus Vertretern von Arbeitern, Angestellten und Unternehmern oder Ausschüsse für Arbeitssachen in Wirtschaftskammern in Betracht. Alle solche Vereinigungen und Vertretungen dürfen auf die Lohnhöhe nur so weit Einfluß nehmen, daß die in der Wirtschaftspolitik (s. oben C II 1 e) festgelegten Grundsätze nicht gefährdet werden.

---

<sup>3</sup> Wie man sieht, berufen sich die „Programmatischen Grundlinien“ immer wieder auf jenen „obersten sozialphilosophischen Grundsatz“, den die Enzyklika „Quadragesimo anno“ so formuliert: „Wie dasjenige, was der Einzelmensch aus eigener Initiative und mit seinen eigenen Kräften leisten kann, ihm nicht entzogen und der Gesellschaftstätigkeit zugewiesen werden darf, so verstößt es gegen die Gerechtigkeit, das, was die kleineren und untergeordneten Gemeinwesen leisten und zum guten Ende führen können, für die weitere und übergeordnete Gemeinschaft in Anspruch zu nehmen; zugleich ist es überaus nachteilig und verwirrt die ganze Gesellschaftsordnung. Jedwede Gesellschaftstätigkeit ist ja ihrem Wesen und Begriff nach subsidiär.“ Ausgabe Gundlach, Schöningh 1933, n. 79. (Anm. d. Red.)



b) Die Beziehungen zwischen Unternehmern und Arbeitnehmern im einzelnen Betriebe können nicht einfach durch das bürgerliche Recht geregelt werden. Die Regelung hängt im einzelnen davon ab, welche Stellung die Organisationen der Arbeitnehmer und der Unternehmer erhalten.

c) Eingehende Bestimmungen über Arbeiterschutz und über die Ansprüche der Alten, der Invaliden und Kranken sind unerlässlich. Wieviel dabei dem selbstverantwortlichen Sparen, der Versicherung oder den Zuschüssen der Unternehmer und des Staates zweckmäßigerweise zu überlassen ist, hängt von der jeweiligen Lage ab.

d) Für besondere Notzeiten, für die das selbstverantwortliche Sparen nicht hinreichend vorsorgen kann, muß auch eine geeignete Versorgung und Beschäftigung Arbeitsloser vorgesehen werden. Nicht empfehlenswert wäre es dagegen, dem Ideal der ständigen Vollbeschäftigung nachzujagen; denn das würde unzusammenhängende Stücke zentraler Verwaltungswirtschaft ins Leben rufen und dadurch die Gesamtwirtschaftsordnung erschüttern.

e) Einer besonderen Ordnung bedarf das Wohnungswesen. So wichtig die Tätigkeit selbständiger Unternehmer für die Deckung des Wohnungsbedarfes ist, bei dem jetzigen Mangel ist für absehbare Zeit nicht zu erwarten, daß ein freier Wohnungsmarkt befriedigend funktionieren könnte. Mit der Bereitstellung des Bodens kann immer nur ein geringer Teil der Wohnungsfrage gelöst werden. Die Beschaffung erschwinglicher Wohnungen für kinderreiche Familien stellt Aufgaben, die nicht allein von der Unternehmerinitiative gelöst werden können.

f) Die Familienwirtschaften sind zu schützen und zu fördern, nicht nur im Bauerntum, Handwerk und Einzelhandel, wo sie sich bisher am stärksten behaupten konnten, sondern auch durch tüftliche Erweiterung der Selbstversorgung, wenn auch nur durch Gartenbau und Kleintierhaltung. Zwar können Familienbetriebe wichtige, von der modernen Technik gestellte Aufgaben nicht meistern. Sie tragen jedoch durch Sicherung von Einnahmen aus marktfreiem Raum dazu bei, die Unsicherheiten arbeitsteiliger Marktwirtschaft zu verringern. Vor allem sind die Familien die rechte Grundlage gesunden sozialen Lebens.

g) Innerhalb der Wettbewerbsordnung sind berufsständische und genossenschaftliche Vereinigungen zu schaffen. Sie sollen dem Zerfall des Volkes in Atome entgegenwirken, die nur zu leicht seelenloser Vermassung verfallen. Doch muß ihnen jeder Versuch verwehrt werden, eine Interessenherrschaft zu begründen, und ihre Befugnisse müssen im Einklang mit der Wettbewerbsordnung gehalten werden. Einer berufsständischen Ehrengerichtsbarkeit fällt zur Ergänzung der Wettbewerbsordnung die wichtige Aufgabe zu: schädliche Profitjäger, die ja dem Gerichtsvollzieher keinen Angriffspunkt bieten, aber auch Konflikte mit dem Strafgesetz vermeiden, zur Verantwortung zu ziehen. Dabei muß verhütet werden, daß solche Ehrengerichte mißbraucht werden, um tüchtigen Konkurrenten das Leben zu erschweren, oder daß sie gegen unwürdige Berufsgenossen zu milde verfahren, am besten durch Staatsaufsicht und Berufungsmöglichkeiten an staatliche Gerichte. Entscheidend ist, daß im Berufsstande das rechte Empfinden für Standesehre und ihre Anforderungen lebendig ist. Nach den Verwüstungen, welche die Ehrauffassungen unter der Herrschaft des Nationalsozialismus erlitten haben, ist ein sehr behutsamer Aufbau der Berufsstände und ihrer Ehrengerichtsbarkeit geboten.

#### **D. Schlußbetrachtung**

Die vorgeschlagene Ordnung soll sittlichen Forderungen gerecht werden, wirtschaftlich zweckmäßig sein und sozialen Gesichtspunkten entsprechen. Wir erwarten von ihr aber auch wichtige Auswirkungen auf das politische Leben. Politische Einrichtungen allein, gerade auch demokratische Verfassungen, können nämlich von sich aus nicht unbedingt verhindern, daß diktatorische Gewalten sich durchsetzen. Eine geeignete, der Unterdrückung entgegenwirkende Verbindung

der politischen Verfassung mit der Wirtschafts- und Sozialordnung stärkt dagegen das Verantwortungsbewußtsein und verhindert, daß die Völker sich für hemmungsloses Gewaltstreben mißbrauchen lassen.

Unsere Vorschläge gelten für eine Zeit, die von der seit 150 Jahren im Gange befindlichen Industrialisierung maßgebend beeinflußt ist. Die Industrialisierung hat zwar eine ungeahnte Zunahme des Wohlstandes ermöglicht und damit das Elend zurückdrängen helfen, also Ergebnisse gezeitigt, die wir als Christen dankbar begrüßen. Aber sie hat auch unzählige Menschen in ein entseelendes Arbeitstempo hineingezogen und in Arbeitsbedingungen gestellt, die jeder inneren Besinnung abträglich sind; sie hat altüberkommene Bindungen des Familienlebens und andere wertvolle menschliche Ordnungen auflösen helfen; sie hat die Ausbreitung materialistischer Gesinnung und die seelenlose Vermassung gefördert. Mit all dem hat die Industrialisierung Werte verkümmern lassen, die für ein christliches Leben viel bedeuten. Jetzt gilt es, durch eine geeignete Wirtschafts- und Sozialordnung unter Beibehaltung aller technischen Leistungen der Industrialisierung ihre moralischen und seelisch verheerenden Wirkungen überwinden zu helfen. Hierfür bietet nur die geschilderte Wettbewerbsordnung, ergänzt durch eine gute Sozialordnung, günstige Aussichten.

## Prahlender Stolz und seine Bestrafung im Lichte der prophetischen Verkündigung

Alttestamentliche Studie zur biblischen Beurteilung der menschlichen Hybris

Von Universitätsprofessor Dr. Heinrich Kaupel, Münster i. W.

Wo immer Einzelmensch, Volk oder Völker übersehen, daß sie nur „Ton in der Hand“ des Schöpfers sind (Jer 18, 6), daß sie Gott gegenüber nicht mehr denn „ein Stäubchen auf der Waagschale“ bedeuten (Is 40, 15), bekundet das alttestamentliche heilige Schrifttum tiefste Empfindsamkeit für das Ungeheuerliche der Verletzung dieser Grenze. Was darüber das Spruchbuch und Jesus Sirach sentenzhaft äußern<sup>1</sup>, wissen die Blätter der Menschheits- und Volksgeschichte dem Erwachsenen wie dem Kind eindrucksvoll vor Augen zu stellen. Dem titanenhaften Plan der Urzeit, eine Stadt zu bauen und „einen Turm, dessen Spitze bis an den Himmel“ reichen sollte, wehrt die Verwirrung der Sprache und die Zerstreuung über die ganze Erde (Gn 11, 1—9). Die im Lapidarstil gehaltene Nachricht des ersten biblischen Buches findet ihr Gegenstück in 2 Makk, der spätesten kanonischen Erzählungsschrift der vorchristlichen Zeit, die in behaglicher Breite Übermut und Ende des Antiochus Epiphanes berichtet. Der Tyrann hatte in seiner Zorneslaune gesprochen: „Ich mache Jerusalem zum Begräbnisplatz für die Juden, sobald ich dorthin komme“; aber bereits vor Ausführung seines Planes verfiel er tödlicher Krankheit. Sein ungezügelter Hochmut, der vermeinte, „den Wellen des Meeres gebieten zu können und die Bergeshöhen mit der Waage abzuwägen gedachte“, mußte zu der Einsicht kommen: „Es ist recht, daß man sich Gott unterwirft und als sterblicher Mensch sich Gott nicht gleich dünkt“ (2 Makk 9, 4—12). Die ersichtlich wirkungsvolle Art, das Törichte und Verbrecherische gottwidrigen Hochmutes durch Worte und Reden anschaulich darzustellen, um dann sofort die Strafe anzudrohen oder erfolgen zu lassen, tritt

<sup>1</sup> Beispiele und Hinweise bei J. Köberle, Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christum. München, 1905, S. 443 f. und Edm. Kalt, Biblisches Reallexikon II<sup>2</sup>. Paderborn 1939, S. 762 ff. . . .

einmal kraftvoll im Danielbuch hervor. Als nämlich Nabuchodonosor von seinem Palast auf die Metropole des Reiches blickt und selbstgefällig spricht: „Ist das nicht das große Babel, das ich durch die Macht meines Reichtums und zur Ehre meiner Majestät als königliche Residenz erbaut habe“, kommt, als er kaum mit seinem Selbstströmen zu Ende ist, vom Himmel her die Antwort: „Dir, o König Nabuchodonosor, wird hiernit angesagt: die Herrschaft ist von dir genommen. Aus der Gesellschaft der Menschen stößt man dich aus. Bei dem Wild des Feldes wirst du hausen. Gras wird man dir zur Kost geben wie den Rindern“ (Dn 4, 25–29).

Die in 2 Makk und auch in Dn stark lehrhaft getönten, weitläufigen Ausführungen der Frevler finden ihre Entsprechung in den langen Reden der Gottlosen des jüngsten Sapientialbuches und in den darauf gegebenen Erwidierungen (Weish 2, 1–20; 3, 1–12; vgl. 5, 15–23). Indes schon rein formaler, stilistischer Betrachtung wird diese unmittelbar mehr didaktischen Zwecken und Zielen dienende Schilderungsweise matt vorkommen gegenüber der dramatischen Darstellungsart des Ps 2. Erdenkönige, Weltenherrscher verschwören sich gegen den Herrn und seinen Gesalbten. In stolzer Verblendung zerreißen sie alle Bindungen an Gott, sagen sich von ihm los: „Wir wollen ihre Fesseln sprengen und ihre Bande von uns werfen.“ Der Torheit der Auflehnung schaut der Allerhöchste mit überlegener Ruhe zu; der „im Himmel Thronende“ lacht und spottet ihrer, um nun ihrem Toben das Endgericht zu bereiten in dem Kampfprogramm, das er dem Messias entwirft: „Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt. Fordere von mir, ich gebe dir die Nationen zum Erbteil und die Enden der Erde zum Besitz. Du wirst sie zerschmettern mit eisernem Stecken, wie Töpfergeschirr sie zerschlagen“ (Ps 2, 3 f.). Kein anderer Psalm weiß so nachhaltig und plastisch das Aufbegehren menschlicher Hybris und ihr Zerbrechen zu zeichnen.

Nun ist er ja wirklich ein prophetisches Lied, in dem man die Wucht und die hinreißende Dynamik der vornehmsten Herolde Gottes spürt. Wo es übergroßen Stolz zu geißeln gibt, ist es den Schriftpropheten fast zur festen und doch nicht erstarrten Stilform geworden, den Hohnworten der Gotteslästerer die Ausmalung der Strafkatastrophe folgen zu lassen, so daß gewissermaßen der Leser das hochmütige Gebaren und die Ahndung des Hochmutes wie in einem einzigen Bilde schaut<sup>2</sup>. Bereits der wortgewaltige Amos begegnet dem selbstsicheren Rühmen des Nordreiches ob kriegerischer Erfolge: „Geschah es nicht durch unsere eigene Kraft, daß wir uns Karnaim<sup>3</sup> nahmen“, mit der prägnanten Ankündigung der Bedrängnis Israels durch Assyrien: „Siehe, ich lasse aufstehen gegen euch, Haus Israel, ein Volk. Das wird euch bedrücken von da, wo man nach Emath kommt, bis zur Steppensenke“ (Am 6, 13 f.)<sup>4</sup>. In den Chor der Männer stimmen die genußsüchtigen Frauen der höheren Stände ein. Zwar nehmen sie keinen unmittelbaren Einfluß auf den Gang der Politik, aber indirekt vermögen sie doch auf ihre Gatten einzuwirken. Nur auf Luxus und materiellen Genuß gehen sie aus — „Basanskühe“<sup>5</sup> nennt sie der Prophet. Durch ihre un-

<sup>2</sup> Über die Einführung Redender als Stilelement siehe L. Dürr, Wollen und Wirken der alttestamentlichen Propheten. Düsseldorf 1926, S. 155 f. Die sachliche Übereinstimmung zwischen Propheten und Weisheitsliteratur in der Wertung des menschlichen Hochmutes zeigt A. Drubbel, *Le conflit entre la Sagesse Profane et la Sagesse Religieuse*. Biblica 17 (1936), S. 45/70, S. 62 ff. u. besonders S. 69 f.

<sup>3</sup> Stadt an der damaszenischen Grenze.

<sup>4</sup> Der Weg nach Emath ist die Nordgrenze des Zehnstämmereiches, der Steppenbach die Südgrenze.

<sup>5</sup> Basan, der nördliche Teil des Ostjordanlandes, war bekannt durch seine fetten Weiden, die bedeutende Viehzucht ermöglichten.

gestülmen Forderungen: „Schafft her, daß wir zu zechen haben“<sup>6</sup> pressen sie ihre Herren zu Unterjochern der wirtschaftlich Schwächeren und werden so mit-schuldig an den sozialen Mißständen, an der Not des Volkes. Ein erhabener und ewig gültiger Gedanke des Amos, daß Knechtung des Mitbruders auch Auflehnung gegen den gemeinsamen Vater und Schöpfer ist. Gottes Majestät erscheint in seinem Ebenbild verletzt. Darum erfolgt des Herren Schwur „bei seiner Heiligkeit“; so lautet die Drohansage: „Siehe, es kommen Tage über euch, da zerrt man euch fort an Haken und euren Rest an Fischangeln. Und durch die Breschen drängt ihr euch hinaus, jede vor sich hin“ (Am 4, 1—3). Wahrlich ein düsteres Los, das die Frevler nicht erwartet hatten, als sie sich brüsteten: „Uns wird das Unheil nicht treffen und nicht überraschen“ (Am 9, 10). Ähnlich gesinnten, übersattten Materialismus, für dessen Lebenspraxis kein Gott existiert, trifft später Sophonias in Juda; die da sagen: „Weder Gutes tut der Herr noch Böses“, ereilt das gleiche Geschick: „Ihr Reichtum wird der Plünderung anheimfallen und ihre Häuser der Verwüstung“ (Soph 1, 12 f.).

Autonom sich gebärdende, gottfeindliche Haltung entdeckt das Prophetenauge bei den Stämmen hart an der Grenze des Gelobten Landes. Jeremias sieht das kleine Moab „sich groß machen gegen den Herrn“, indem es seiner eigenen Kraft ein Loblied singt: „Helden sind wir, kriegstüchtige Männer.“ Aber „vernichtet wird Moab, daß es kein Volk mehr ist“. Der Prophet hört dessen Nachbarn spotten: „Ach, wie ist zerschmettert der starke Stab, das ruhmreiche Zepfer“, und läßt die Anwohner der Flüchtlingsstraße die Entronnenen fragen: „Was ist geschehen?“ Sich selbst die Antwort zu geben, fällt ihnen nicht schwer; denn sie alle haben „vernommen vom Stolz Moabs, von seinem Hochmut und hoch-fahrenden Sinn“. Gott bekräftigt dies Zeugnis: „Ich kenne seinen Übermut. Lüge ist sein Geschwätz, Lüge, was sie treiben“ (Jer 48, 14. 17. 29 f. 42). Die Ammoniter, die ebenso in vermessenen Vertrauen auf die reichen Erträge ihrer fruchtbaren Gefilde pochen: „Wer sollte an mich herankommen“, werden nach dem Spruch des Herrn „zerstreut, jeder für sich, und niemand sammelt die Flüchtlinge“ (Jer 49, 4 f.).

Der Leidenskünder stößt in seinem eigenen Volk auf entsetzliche Verstocktheit, die in der Ablehnung der „rechten Wege“ besteht: „Wir wollen darauf nicht wandeln.“ Auf „das Schmettern der Hörner“, d. i. die prophetische Predigt, erfolgt die Antwort: „Wir wollen darauf nicht hören.“ Gottesspötter kreuzen die Pfade des Jeremias oft genug, sie machen sich lustig: „Er (der Herr) rührt sich nicht, kein Unglück kommt über uns. Schwert und Hunger werden wir nicht erleben. Die Propheten werden sich als Wind erweisen, und das Wort des Herrn ist nicht in ihnen.“ Der frivole Hohn erfährt eine äußerst scharfe Gerichtsansage: „Da sie solche Reden führen, so will ich mein Wort in deinem Mund zum Feuerbrand machen und zum Holz dieses Volk, damit er sie verzehre“ (Jer 5, 12—14; 6, 16 f.). Dieser Gottesspruch von drastischer, gedrängter Schlagfertigkeit nähert sich in Form und Inhalt der Drohpredigt des Isaias.

Der größte Seher und Warner des Alten Bundes hat zu künden von dem Einschreiten des Herrn gegen „alles Stolze, Erhabene und Hochragende, alle Zedern des Libanon und alle Eichen von Basan“ (Is 2, 12 f.). Demgemäß ist nun das Auftreten hochmütig redender Gottesfeinde bei Isaias besonders hervor-

<sup>6</sup> Zu vergleichen ist das Auftreten eines Wortführers der schlechten, um Gott und ihre Anvertrauten unbekümmerten „Hirten“ in Is 56, 12: „Kommt doch! Wein will ich holen, Rauschtrank wollen wir zechen! Und morgen soll's wie heute gehen, großartig über die Maßen.“

<sup>7</sup> Vgl. hierzu die Drohsprüche über Moab und Ammon Soph 2, 8—11.

<sup>8</sup> In ähnlicher Weise hatte man im Nordreich die Predigt vom kommenden Gericht verunglimpft: „Ein Narr ist der Prophet, verrückt der Geistesmann“ (Os 9, 7).



stechend. Den Bürgern des Nordreiches war trotz schwerster feindlicher Invasionen mit ihren verheerenden Folgen das stolze Widerstreben noch nicht geschwunden, das sie gegenüber der Botschaft des Amos und Osee bewiesen. Nach schmerzlichem Mißgeschick, das viel Verwüstung angerichtet hatte<sup>9</sup>, geht unter ihnen das anmaßende, über das göttliche Warnungszeichen witzelnde Wort um: „Backsteine sind gestürzt, doch wir bauen nun mit Quadern! Maulbeeräume wurden umgehauen, doch wir ersetzen sie durch Zedern.“ Aber ungeachtet der Phrasenhelden wird der Herr sein Werk tun, wird anstacheln die Feinde in Damaskus und Philisterland, die Israel „mit vollem Maul“ fressen; so tilgt er aus ihm „an einem Tag Haupt und Schwanz, Palmzweig und Binse“ — das sind der Nation Irreführer und Irreführte. Nicht einmal Witwen und Waisen finden Schonung (Is 9, 9—16). Die frevelnden Spötter aus Juda in der nächsten Umgebung des Propheten treiben es beinahe noch ärger als ihre Gesinnungsgenossen im Reiche Israel. Das ganze Volk hat der Taumel des Leichtsinns erfaßt. Die Mahnungen und Drohungen übertönt der freche Schläger: „Lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot“; das ist eine Sünde, die gemäß dem Gotteswort keine Vergebung erhalten soll (Is 22, 13 f.). Die „Böses gut und Gutes böse“ nennen, im Richteramt die Gerechtigkeit mit Füßen treten, um Lehemenschen sein zu können, und alle, die so denken wie sie, bekunden sich in ihren Äußerungen als praktische Atheisten; jedem, der es hören will, rufen sie zu: „Es möge doch eilen, schleunigst kommen sein Werk, damit wir es sehen. Es möge nahen, es möge eintreffen der Beschluß des Heiligen Israels, auf daß wir ihn kennen“<sup>10</sup>. Indes, Isaias hatte nicht umsonst bei der Berufung den Ewigen als ein verzehrendes Feuer geschaut; es war in jenem Augenblick, wo er ob der Furchtbarkeit des heiligen Gottes erschauerte und sein Erzittern auf die Grundfesten des Tempels überzugehen schien (Is 6). Der Mann solcher Erfahrung schleudert den aufrüttelnden Spruch in die Menge: „Denn wie Feuers Zunge Stoppeln frißt, Heu in der Flamme schwindet, so wird ihre Wurzel wie Moder werden und ihre Blüte wie Staub aufwirbeln. Denn sie haben verschmäht die Weisung des Herrn der Heerscharen und das Wort des Heiligen Israels gelästert“ (Is 5, 18—24). Sprachrohr des Heiligen Israels ist der Prophet selbst. Die führenden Kreise Jerusalems, deren Gewissen er in erster Linie aufrütteln soll, haben ebenso wie die Gegner des Jeremias für die Warnstimme nur Spott und Hohn. Soeben von der Zechtafel aufgestanden, sehen die Priester und Lügenpropheten in ihm den Schwätzer, der es sich herausnimmt, sie wie unreife Jungen zu behandeln: „Wen will denn der Erkenntnis lehren und wem Botschaft deuten? Den von der Milch Entwöhnten? Den von der Brust Entfernten?“ Die Art seiner Verkündigung nennen sie pedantisch, wollen ihr den Erfolg rauben, indem sie den vermeintlich schulmeisterlichen Ton nachäffen und mit ihrer Agitation lächerlich zu machen suchen: „Gebot an Gebot, Gebot an Gebot, Regel an Regel, eine Kleinigkeit hier, eine Kleinigkeit da“ (Is 28, 9 f.)<sup>11</sup>. Wie in poetischer Dialektik fängt Isaias die höhnende, lallende Rede der Prasser auf, die das Gotteswort als kleinliche Mäkelei ansehen, und wendet sie geschickt zur Drohung, die auf das durch Feinde über Juda hereinführende Unglück geht: „Ja, mit Lippengestammel und fremder Zunge wird er reden zu diesem Volk“ (Is 28, 11); ausländische Kriegsscharen, deren Sprache die Betroffenen nicht verstehen, vollziehen das Gericht<sup>12</sup>. Das

<sup>9</sup> Wohl durch die Assyrer veranlaßt. Siehe F. Feldmann, Das Buch Isaias I (Exeg. Handb. z. AT 14). Münster i. W. 1925, S. 130 u. Edm. Kalt, Das Buch Isaias (Die Hl. Schrift für das Leben erklärt, Bd. 8, Freiburg i. Br. 1938, S. 175 f.)

<sup>10</sup> Ähnlich Ps 12, 5: „Wir schaffen es mit unserer Zunge. Unser Mundwerk steht uns zur Seite. Wer will uns etwas anhaben?“

<sup>11</sup> Über die Einzelerklärung dieser Stelle Kalt, Das Buch Isaias S. 250, Feldmann S. 329 f. u. J. Fischer, Das Buch Isaias I. (Die Hl. Schrift des AT VII, 1. f.) Bonn 1937, S. 187.

<sup>12</sup> Es wird auf Assyrien angespielt.

Hohnlied wird an denen wahr werden, die es so oft vorgetragen haben, auf daß sie vor dem Feinde „beim Gehen rückwärts stürmen, zerbrechen, sich verstricken und gefangen werden“ (Is 28, 13). Da sind Spötter, die damit nicht zurückhalten, daß ihnen an dem Willen und der Hilfe des Herrn nichts liegt: „Wir haben ein Bündnis geschlossen mit dem Tode und mit der Unterwelt einen Vertrag gemacht. Wenn wogende Geißel anfährt, wird sie uns nicht erreichen. Denn wir haben zur Lüge unsere Zuflucht genommen und im Trug uns geborgen . . . Wer sieht uns und wer durchschaut uns?“ (Is 28, 15; 29, 15). Hier sind wohl die Machenschaften einer assyrienfeindlichen Politik unter dem König Ezechias (721 bis 693) angesprochen, jene Kreise, die in der Zusammenarbeit mit Ägypten die mächtigen Assyrer mattgesetzt wähnen. Eine arge Selbsttäuschung, da das Handeln ohne Gott und gegen Gottes Plan den Fluch in sich trägt. Denn nur durch Eingreifen des Herrn kann Sion Heil erfahren, wenn er in der Person des kommenden Erlösers den Grund- und Eckstein legt, „den kostbaren Eckstein festester Grundlage“ (Is 28, 16)<sup>13</sup>. Bei diesem Bau wird Recht und Gerechtigkeit der Maßstab sein<sup>14</sup>. Die Frevelredner verkennen die Aufgabe Judas; die Verantwortlichen negieren die Theokratie, weil sie nur durch die eigene Klugheit regieren wollen. Deshalb wird beim Andringen des Assyrers — wiederum sehen wir die Gegner mit deren eigenen Worten apostrophiert — „euer Pakt mit dem Tode gelöst, und euer Vertrag mit der Unterwelt hat keinen Bestand. Wenn die stürmende Geißel daherkommt, werdet ihr davon getroffen werden. So oft sie herankommt, paktet sie euch“ (Is 28, 16—19). In die Zeit, wo Juda nach Ägyptens, des „großen Tieres“ Beistand auslief, führt deutlicher Kap. 30. Nur hat sich noch die Stimmung gegen die Worte göttlichen Auftrags verschärft. Das „widerpenstige Volk“, die „verlogenen Söhne“ versteigen sich in breiter Öffentlichkeit zu schamloser Gotteslästerung. Wo immer sie die Prophetenrede vernehmen, wird sie bei der Menge der Verachtung preisgegeben, indem man den Gottesboten erklärt: „Sehet nicht. Schauet uns nicht die Wahrheit. Erzählet uns Schmeicheleien und schauet uns Täuschung!“ Den Predigern der Wahrheit wird zugemutet, ihre Mission zu vergessen, sie zu verraten und selbst den Abfall zu vollziehen: „Weicht vom Wege ab, laßt uns in Ruhe mit dem Heiligen Israels“ (Is 30, 10 f.)<sup>15</sup>. Wiederum nimmt ihnen der Prophet das letzte Wort aus dem Mund, das den Heiligen Israels maßlos verunglimpft, um damit die Strafandrohung zu beginnen: „Darum spricht der Heilige Israels: dieweil ihr verachtet dies Wort hier und auf Verkehrtheit und Trug vertraut und darauf euch stützt, darum wird diese Verschuldung euch sein wie ein herabfallendes Bruchstück in einer hochragenden Mauer, die plötzlich, urplötzlich zum Einsturz kommt. Er wird sie zertrümmern, wie man Töpferkram zerbricht, schonungslos zerschmettert, daß man nicht mehr findet unter ihren Trümmern eine Scherbe, um Feuer damit vom Herd zu tragen und Wasser aus der Grube zu schöpfen“ (Is 30, 12—14). Die Sünde der Gottesverachtung trägt Zerstörung in sich, ruft nach Vernichtung derer, die sich ihrer schuldig machen. Sie verschmähen die Weisung, „in Umkehr und Ruhigbleiben“ ihre Rettung zu suchen, „in Stillesein und Vertrauen“ ihre Kraft zu sehen. Ihr Wollen ist anders gerichtet: „Auf Rossen werden wir dahinfliegen, auf schnellen

<sup>13</sup> Vgl. Ps 118, 22. Neutestamentliche Bezugnahme auf diese Stellen Mt 21, 42—44; Lk 20, 17 f.; Apg 4, 11; Röm 9, 33; Eph 2, 20; 1 Petr 2, 4—6.

<sup>14</sup> Über die Einzelauslegung siehe Feldmann S. 333, Fischer S. 188, Kalt, Das Buch Isaias S. 251.

<sup>15</sup> Ähnlich hört Michäas, der Zeitgenosse des Isaias, die Widersacher reden: „Predigt nicht! Man soll nicht predigen von Fluch. Die Schmach wird nicht eintreffen. Ist etwa verflucht das Haus Jakobs? Ist der Herr rasch zornig, oder sind Fluch seine Taten? Macht er nicht seine Wege gut gegen sein Volk Israel?“ (Mich 2, 6 f.). Die Übersetzung des etwas korrumpierten Textes wird hier gegeben nach J. Lippl, Der Prophet Michäas (Die Hl. Schrift des AT VIII, 3, 1). Bonn 1937.

Rennern werden wir reiten.“ In einem feinen, knappen, in der Übersetzung kaum wiederzugebenden Wortspiel trifft die Kraftmenschen die vernichtende Entgegnung: „Deshalb werdet ihr schnell dahinfliehen . . . Eure Verfolger sollen die Renner sein“ (Is 30, 15 f.)<sup>16</sup>.

Die Gedanken des von der erschütternden Isaiasdrohpredigt gegen das „widerpenstige Volk“ (Is 30, 9) tief beeindruckten Lesers wenden sich wie von selbst zu dem Gottesmann Ezechiel, wenn dieser nimmermüde um die Seele der in die furchtbare Katastrophe der Gefangenschaft gerissenen „Nation der Auflehnung“ (Ez 2, 5; 12, 2 u. a.) ringt und zugleich der Überheblichkeit der in unmittelbarer Nachbarschaft wohnenden Heiden die Stirn bietet. Ungewöhnlich scharf legen seine Reden den Akzent auf die Kleinheit und Armseligkeit des Menschen, wie ja Gott ihn durchweg als „Menschenkind“, d. i. etwa „Staubgeborener“, anspricht<sup>17</sup>. Das bei ihm so oft einfließende, formelhaft anmutende „erfahren und erkennen, daß ich der Herr bin“ und „um meines heiligen Namens willen“ beabsichtigt, wieder und wieder Gottes Majestät und absolute Überlegenheit über alle Kreatur in Erinnerung zu bringen. Steht er hierin Isaias nicht nach, so klingt aus seiner Predigt noch stärker seitens Gottes die Betonung der eigenen Ehre<sup>18</sup>. Deren trotzige Verletzung, die geahndet werden muß, läßt in Ezechiel den ganzen inneren Menschen ergriffen werden. In einer Vision, die ihn nach Jerusalem versetzt, schaut er die Selbstsicherheit der Volksobersten, die nach der Belagerung der Stadt unter Jojachin (597 v. Ch.) sich und das noch in der Hauptstadt verbliebene Volk über den Ernst der Lage hinwegtäuschen. In starrer Abschließung gegen jegliches Gotteswort halten sie Jerusalems Mauern für ein unzerstörbares Bollwerk und spötteln: „Sind nicht erst kürzlich die Häuser wiederaufgebaut worden? Sie (die Stadt) ist der Topf und wir sind das Fleisch.“ Es mag sich hier um die Anwendung einer sprichwörtlichen Redeweise handeln, jedenfalls bedeutet der Prahlspruch eine Äußerung vermessenen Vertrauens und der Selbstüberschätzung. Der Prophet wendet das entsetzlich leichtsinnige Wort zum Strafspruch: „Viele aus euch habt ihr in dieser Stadt hingemordet“<sup>19</sup> und ihre Straßen mit Erschlagenen angefüllt . . . Die von euch Getöteten, die ihr in ihrer Mitte hingestreckt habt, sie sind das Fleisch und sie ist der Topf.“ Demnach erfreuen sich die in der Stadt Erschlagenen — darauf geht der Sarkasmus des Gerichtswortes — des Schutzes der Mauern. Derer aber, die sich vorher dort sicher glaubten, wartet ein schimmeres Los: „Euch werde ich aus ihr herausführen . . . Sie wird euch nicht zum Topfe werden, und ihr werdet nicht das Fleisch darin sein. An der Grenze Israels will ich euch richten“ (Ez 11, 2–11)<sup>20</sup>.

Die Mitexulanten verkennen weithin das Gewicht der prophetischen Sendung ihres Landsmannes. Der eine raunt es dem andern zu: „Das Gesicht, das er

<sup>16</sup> Das Wortspiel besteht in den in der Prahrede wie in der Antwort gebrauchten hebräischen Worten: *nus* = dahinfliegen und dahinfliehen sowie *kal* (Adjektiv) = schnell (Renner) und *kal* (Verbum) = schnell sein.

<sup>17</sup> Dazu E. Sellin, Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes II, Leipzig 1937, S. 44.

<sup>18</sup> Vgl. dazu W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments I, Leipzig 1933, S. 145 u. P. Volz, Prophetengestalten des Alten Testaments, Stuttgart 1938, S. 290 f.

<sup>19</sup> Entweder sind mit den Erschlagenen diejenigen gemeint, die von den Angeredeten geknechtet und ausgesogen wurden, oder es sind darunter die verstanden, die bei der Eroberung Jerusalems 597 fielen. Letztere Erklärung setzt voraus, daß die führenden Kreise durch ihre falsche Politik am Tod der Volksgenossen die Schuld trugen. Über diese Stelle handeln P. Heinisch, Das Buch Ezechiel (Die Hl. Schrift des AT VIII, 1), Bonn 1923, S. 64 u. J. Herrmann, Ezechiel (Kommentar zum AT herausg. von E. Sellin XI), Leipzig u. Erlangen 1924, S. 71 f.

<sup>20</sup> Geschah durch Nabuchodonosor in Babel, vgl. 2 Kg 25, 18–21; Jer 52, 9–11, 24–27.

schauf, geht auf viele Tage, er weissagt auf ferne Zeiten.“ Die knappe Antwort läßt keinen Zweifel über die Gefahren, die solche leichtfertige, gedankenlose Haltung in sich birgt: „Es werden sich alle meine Worte nicht länger mehr hinziehen. Das Wort, das ich rede, wird ausgeführt werden“ (Ez 12, 26 f.). In ansteigender Schärfe ergeht sich die Drohung gegen offenen Unglauben, der fort und fort Stimmung zu machen sucht: „In die Länge ziehen sich die Tage, und kein Gesicht geht in Erfüllung.“ Diese Lästerung wird bald verstummen, die darin sich kundtunende Selbsttäuschung war von falschen Propheten genährt. Mit feiner Anspielung auf deren Trugweissagungen antwortet Ezechiel: „Nahe sind die Tage, und in Erfüllung geht jegliche Schauung; denn es soll fürderhin kein nichtiges Gesicht und keine trügerische Weissagung mehr geben . . . Noch in euren Tagen, ihr widerspenstiges Geschlecht, werde ich ein Wort reden und es auch ausführen“ (Ez 12, 22—25).

Die umliegenden Völker treffen Ezechiels Drohsprüche, da sie sich über das Unglück Judas freuten oder gar mitschuldig daran waren. Aber sie gehen irre in der Meinung, daß sich der Herr selbst durch das widrige Geschick seines Volkes als kraftlos und ohnmächtig erwiesen habe. Israels Gott ist auch ihr Gebieter, der allen hochfahrenden Sinn zuschanden macht. Es sind dieselben Nachbarn, über die Jeremias das Wehe spricht<sup>21</sup>. Nur erscheint in den Reden Ezechiels ihre Haltung noch arroganter und turbulenter. Die Ammoniter<sup>22</sup> hatten über die Unglückskatastrophe des Südreiches ihren bitteren Spott ausgesossen, ihre Schadenfreude laut bezeugt: „Ha! Ha! Es (das Heiligtum) ist entweiht.“ Hämische Äußerungen über Israel und Juda flogen von Mund zu Mund: „Es ist verwüstet, es ist in die Verbannung gewandert.“ Aber dieselben, die so redeten und dabei „in die Hände klatschten“, „mit dem Fuße stampften“ und „sich herzlich über das Land Israel freuten“, werden ihr eigenes Land samt seinem Ertrag den Beduinen der Wüste räumen, ihre großen Städte und Triften als Weide für die Kamele und als Lagerplätze für die Schafe wiederfinden (Ez 25, 2—6). Dasselbe Los wird den Moabitern beschieden sein, den selbstsüchtigen Helfershelfern der Babylonier. Mit höhrender Miene hatten sie auf die heilige Stadt gezeigt und schadenfroh die Bemerkung hinzugefügt: „Siehe, nun ergeht es dem Hause Juda wie allen Völkern.“ Damit stellen sie das Verhältnis, das Gott zu Israel eingegangen war, als Trug und Einbildung hin, begehren auf gegen den Herrn, dessen unaustilgbares Werk doch die Erwählung war. Zur Vergeltung macht er „die Bergfeste Moab zugänglich“, so daß es alle seine Städte bis zur letzten verliert (Ez 25, 8 f.). Edom, der Erbfeind von Jeher, hatte den Babyloniern gegen das Brudervolk Hilfe geleistet, wohl in der Absicht, von dem eroberten Land Besitz zuerteilt zu bekommen. Nun gibt der Herr trotz der Okkupierung seinen Anspruch auf das Gebiet nicht auf; denn vor seiner Herrschaft müssen alle, die sich mächtig dünken, zurückweichen. Darum frevelt gegen ihn das Bergvolk durch die Aspirationen, die es mit vermessener Rede kundgibt und in wahnwitzigem Hochmut erstrebt: „Wüst liegen sie da und uns zum Schmaus gegeben . . . Die beiden Völker und die beiden Länder sollen mein sein, und ich will sie in Besitz nehmen, obwohl der Herr doch dort weilt.“ Alle diese „lauten Lästerungen“ sind dem nicht verborgen geblieben, dem sie gelten. Der Herr ist kein Landesgott, dem die Ohnmacht seines Volkes eigene Ohnmacht bedeutet. Der ungestüme Stolz

<sup>21</sup> Siehe oben S. 138.

<sup>22</sup> Über die Feindschaft dieses Volkes Herrmann S. 157.

<sup>23</sup> „Die Formulierung (nämlich in 35, 13) ist so scharf und bestimmt, daß angenommen werden muß, es sind Ezechiel lästerliche Äußerungen aus edomitischen Kreisen über Jahwe bekannt geworden, auf die er hier anspielt“, Herrmann S. 225. Über die Haltung Edoms vgl. auch Abd 3 „Wer kann mich zur Erde hinabstürzen?“ u. Ps 137, 7: „Gedenke den Söhnen Edoms den Tag Jerusalems, die da riefen: Reißt nieder, reißt nieder! Nieder mit ihm bis zum Grund!“



muß das furchtbare Wort vernehmen: „Zur Öde sollst du werden, Seirgebirge, und ganz Edom insgesamt. Dann wirst du erkennen, daß ich der Herr bin . . . Ich will tun gleich deinem Grimm und deinem Eifer, den du bewiesen hast aus Haß gegen sie.“ Der Anblick von Schwerterschlagenen auf Bergen und in Tälern, auf Hügeln und in Schluchten bezeugt das Unheilsgericht (Ez 35, 1—15; 25, 12—14).  
(Fortsetzung folgt)

## Das allgemeine Priestertum<sup>\*</sup>)

### IV. Die Lehre vom allgemeinen Priestertum in der nachtridentinischen Theologie und im Zeugnis der amtlichen Dokumente

Von Professor Dr. Ignaz Backes, Trier

#### A. Das Zeugnis der nachtridentinischen Theologie

Als der Protestantismus das hierarchische Priestertum leugnete, war die Theologie genötigt, gegenüber diesen Angriffen die kirchliche Hierarchie und das Weihesakrament zu verteidigen. Die Lehre vom allgemeinen Priestertum trat in den Hintergrund. Sie wurde nur indirekt gefördert durch die verschiedenen Auffassungen des sakramentalen Merkmals. Suarez und Vazquez hielten es, wie Scheller<sup>25</sup> anführt, für eine bloß moralische Vollmacht und verlegten damit sein Wesen in den Bereich des Ethisch-Juridischen. Dieser Meinung stellten die Salmantizenser und Gotti eine andere entgegen, die in dem sakramentalen Charakter eine physische, d. h. seinsgemäße Teilnahme am Priestertum Christi sah<sup>26</sup>.

Von größerer mittelbarer Bedeutung war die Frage, ob das Priestertum Christi und der Ordinierten wesentlich und zunächst ein Mittlertum ist, oder ob man bei der Frage nach dem Wesen des Priestertums von dem Mittlertum absehen könne und es lediglich als die Befugnis, Opfer darzubringen, bestimmen dürfe. Das Letzte nahmen Suarez, Vazquez, Arriaga, Lugo, die Salmantizenser, Godoy u. a. mehr an, wie Scheller darlegt<sup>27</sup>. Erst seit etwa hundert Jahren wurde die Frage nach dem allgemeinen Priestertum der Christen mehrfach in den Bereich theologischer Forschung direkt einbezogen.

Oswald hat schon 1856 in der ersten Auflage seiner dogmatischen Lehre von den Sakramenten der katholischen Kirche in den sakramentalen Charakteren die Bestimmung zu einem jeweils verschiedenen Stande erblickt<sup>28</sup>. Der Stand der Gefirmten ist für ihn ein Mittelding zwischen dem der bloß Getauften und dem der Ordinierten und wird von ihm Laienpriestertum genannt<sup>29</sup>. Eben darin, daß die Firmung etwas Priesterliches in sich begreift, sieht Oswald auch den Grund, warum sie nicht von einem einfachen Priester gespendet werden kann<sup>30</sup>.

Oswald fand Zustimmung bei Viktor Rump, der 1860 über das allgemeine Priestertum der Christen schrieb, bei Nepefny, der 1869 die Firmung dogmatisch

<sup>\*</sup> Vgl. Heft 1—4 dieser Zeitschrift.

<sup>25</sup> Emil Scheller, Das Priestertum Christi im Anschluß an den hl. Thomas von Aquin, München 1934, S. 413.

<sup>26</sup> Scheller a. a. O.

<sup>27</sup> Scheller, S. 77. Vgl. Niebecker, S. 79—80.

<sup>28</sup> J. H. Oswald, Die dogmatische Lehre von den hl. Sakramenten der kath. Kirche. Münster 1856, I, 83—84.

<sup>29</sup> Oswald, S. 277—278.

<sup>30</sup> Oswald, S. 299.

darlegte, und bei Wilhelm Schenz in dessen Studie über das Laien- und das hierarchische Priestertum nach dem 1. Brief des Apostels Petrus<sup>31</sup>.

Matthias Jos. Scheeben, dessen unvollendete Dogmatik die Lehre von den Sakramenten nicht mehr behandelt, hat beim Hohepriestertum Christi Gelegenheit gehabt, ein hierarchisches und laikales Priestertum zu unterscheiden<sup>32</sup>. Als wesentlich sieht er die Vollmacht, Opfer darzubringen, an<sup>33</sup>.

Von den Zeitgenossen setzen sich Karl Adam und Engelbert Krebs für das allgemeine Priestertum ein<sup>34</sup>. Dagegen haben moderne Lehrbücher der Dogmatik — mit Ausnahme von Michael Schmaus<sup>35</sup> — das Priestertum aller Christen nur als ein uneigentliches hingestellt<sup>36</sup>. Emil Scheller weist in seiner großangelegten Studie über das Priestertum Christi darauf hin, daß Christo allein das Priestertum wesentlich zukomme<sup>37</sup>. Das Priestertum der Anteilnahme ist für Scheller entweder das geistige Priestertum aller Christgläubigen oder das sakramentale Priestertum des Ordo. Er meint, das allgemeine Priestertum werde in actu primo bei der Taufe als innere Befähigung, in actu secundo bei der Firmung als Kraft zur Ausübung der in der Taufe empfangenen Gewalt verliehen. Der 1934 in Löwen erschienene Auszug aus Konferenzen über das Priestertum der Gläubigen war mir leider nicht zugänglich<sup>38</sup>. Je ein Sonderheit der Zeitschrift „Eine heilige Kirche“ handelt über das allgemeine Priestertum und über die Firmung<sup>39</sup>. Ferner wurde das allgemeine Priestertum mehrfach berührt oder erwähnt von Schriftstellern über moderne Seelsorgeprobleme<sup>40</sup>. Von dieser Seite wurde es in enge, aber fragliche Beziehung zum Laienapostolat der Kath. Aktion gebracht.

Ein gediegenes Werk über das allgemeine Priestertum der Gläubigen hat, wie erwähnt, Engelbert Niebecker geschrieben. Seine eigene Auffassung ist wert, daß sie hier so wiedergegeben wird, wie er selbst sie zusammenfaßt: „Bei dem eigentlichen Priestertum muß man unterscheiden zwischen dem Amtspriestertum, das wesentlich ein mittlerisches Moment in sich schließt (in dem Neuen Bunde Presbyterat und Episkopat), und dem einfachen Priestertum.

Das einfache Priestertum, das eigentliche Priestertum im weiteren Sinne, besteht in der Fähigkeit, Opfer darzubringen, die Gott genehm sind (wobei eine mittlerische Tätigkeit nicht vorzuziehen braucht).

Das Priestertum der Laien ist ein solches einfaches Priestertum, das zu einer aktiven Beteiligung an der Opferhandlung der hl. Messe (und zum Gebrauch der Sakramente) befähigt.

<sup>31</sup> Wilhelm Schenz, Das Laien- und das hierarchische Priestertum nach dem 1. Brief des Apostels Petrus. Freiburg 1873, S. 12—14.

<sup>32</sup> Matth. Jos. Scheeben, Handbuch der kath. Dogmatik. Freiburg 1882, 3, 388—391. Scheeben nennt es auch Priestertum im engeren und weiteren Sinne.

<sup>33</sup> Scheeben, 3, S. 391. Peter Ketter hat bereits auf die richtige Deutung der geistigen Opfer (1 Petr. 2, 5) durch Scheeben 3, 398 hingewiesen; Trierer Theol. Zschr., S. 46/47.

<sup>34</sup> Karl Adam, Das Wesen des Katholizismus, 1. Aufl. S. 120, 129. Augsburg 1924, hier noch nicht deutlich; 7. Aufl. S. 134, Düsseldorf 1934. Engelbert Krebs, Vom königlichen Priestertum des Volkes Gottes, 2. Aufl. Freiburg 1925.

<sup>35</sup> Mich. Schmaus, Katholische Dogmatik. München 1941, 3, 83—96. Wie Schmaus S. 96 bemerkt, schließt sich seine ausführliche und warme Darstellung an Engelbert Niebecker und Robert Grosche, Das allgemeine Priestertum, Pilgernde Kirche, Freiburg 1938, S. 159—204, an.

<sup>36</sup> Vgl. Niebecker, S. 86—87; Zitate aus Pohle-Gierens, Jos. Braun, Franz Diekamp, Nik. Gühr.

<sup>37</sup> Scheller, S. 393—416.

<sup>38</sup> B. Botte-R. Charlier-A. Robeyns-B. Capelle, Le sacerdoce des fidèles, Löwen 1934; zitiert bei Niebecker, S. 7.

<sup>39</sup> Eine heilige Kirche, hrsg. v. Friedrich Heiler 17 (1935); 18 (1936).

<sup>40</sup> Z. B.: J. Will, Die Katholische Aktion. Bibl. und dogmat. Grundlagen. München 1932.

Dieses Priestertum wird verliehen in der hl. Taufe und vollendet in der hl. Firmung; es ist sachlich identisch mit dem sakramentalen Charakter, der ja nach der von allen Theologen angenommenen Lehre des hl. Thomas eine Teilnahme am Hohepriestertum Christi und eine Bestellung zum christlichen Kultus (*deputatio ad cultum christianum*) darstellt.

Das Laienpriestertum ist ein wirkliches, reales Priestertum, nicht etwa ein bloßer Ehrenname oder Titel oder bloß bildliche, uneigentliche analoge Übertragung des Priesterbegriffs auf den Laien.

Das Laienpriestertum betätigt sich habituell bei allen heiligen Messen (*oblato generalis*), aktuell durch besondere Beteiligung an einzelnen hl. Messen durch Oblationen (*Stipendien u. ä.*), Mithandeln oder irgendeine andere äußere Kundgebung der Opferintention (*oblato specialissima*).

Die Priestervollmacht des Laien ist noch in größerem Maße abhängig und unselbständig als die des Presbyters, der ja auch in all seinen priesterlichen Funktionen ein Werkzeug Christi ist: Der Laienpriester kann nur opfern, wenn ein rechtmäßig geweihter Presbyter den Konsekrationsakt vollzieht. Trotzdem bleibt aber das Laienpriestertum ein echtes, reales Priestertum, weil die Tätigkeit des Getauften (Gefirmten) bei der hl. Messe ein wirkliches, echtes Opfern ist<sup>41</sup>.

## B. Das Zeugnis der amtlichen Dokumente

Die Liturgie der Chrisamweihe am Gründonnerstag, wie sie heute in der römischen Liturgie gefeiert wird, ist zwar in ihrem zeitlichen Ursprung noch nicht festgelegt, nimmt aber doch durch ihr Alter den ersten Platz unter den amtlichen Dokumenten, die hier zur Sprache kommen, ein.

Im zweiten Gebet, das der eigentlichen Weihe vorausgeht, wird erfleht, daß dieses Salböl ein beständiges Chrisam priesterlicher Salbung sei, damit es ganz würdig sei, das himmlische Banner (des Kreuzes) einzuprägen, und damit alle, die in der Taufe wiedergeboren sind und mit diesem Salböl gesalbt werden, die Fülle des Segens für Leib und Seele erlangen<sup>42</sup>.

Die priesterliche Salbung, von der hier die Rede ist, kann nicht die Priesterweihe sein; denn bei ihr wird kein Chrisma verwertet. Von der Bischofsweihe, bei der Chrisam verwendet wird, spricht das Gebet nicht, sondern von priesterlicher Salbung. Diese soll in Kreuzesform an den durch die Taufe Wiedergeborenen vollzogen werden. Also kann nur an die Salbungen mit Chrisam gedacht werden, wie sie nach der Taufe und bei der Firmung gespendet werden. Diese sind also priesterlicher Art. Den Getauften und Gefirmten wird priesterliche Würde verliehen.

In der feierlichen Weiheprästation geht die Bitte des Zelebranten dahin, daß Gott, der allmächtige Vater, durch seinen Segen das Salböl heilige, ihm die Kraft des Hl. Geistes beimische unter Mitwirkung der Macht Jesu Christi, von dem das Chrisam seinen Namen erhalten hat. Daran schließt sich die relative Wendung an: „unde unxisti sacerdotes, reges, prophetas, martyres“<sup>43</sup>. Da die Martyrer nicht äußerlich gesalbt wurden, müssen wir „unde“ auf die Kraft des

<sup>41</sup> Niebecker, S. 144–145.

<sup>42</sup> Pontificale Rom., Offic. in F. V. coenae Domini: „Sit nobis fidei hilaritate conditum; sit sacerdotalis unguenti chrisma perpetuum; sit ad caelestis vexilli impressionem dignissimum, ut quicumque baptisate sacro renati isto fuerint liquore peruncti, corporum atque animarum benedictionem plenissimam consequantur.“

<sup>43</sup> „Ut huius creaturae pinguedinem sanctificare tua benedictione digneris et Sancti Spiritus ei admiscere virtutem, cooperante Christi Filii tui potentia, a cuius nomine sancto chrisma nomen accepit, unde unxisti sacerdotes, reges, prophetas et martyres.“

Hl. Geistes beziehen, von der vorher die Rede war. Das Chrisam wird ähnlich wie das Taufwasser als ein *sacramentum permanens* angesehen. Es soll also durch die Weihe die dauernde Kraft erhalten, die Gläubigen nach Art eines Priesters, Propheten, Königs und Martyrers innerlich zu salben.

Noch deutlicher kommt die wirkliche Verleihung solcher Würde an die Christen im Folgenden zum Ausdruck<sup>44</sup>. Für die, die durch das geistige Bad der Taufe zu erneuern sind, soll Gott Vater das Geschöpf des Chrisams zum Sakramente des vollkommenen Heiles und Lebens befestigen, damit ihnen die Heiligung der Salbung eingegossen werde und, nachdem die Verderbnis der ersten Geburt beseitigt ist, der hl. Tempel eines jeden durch den Duft der Unschuld eines (gott)gefälligen Lebens atme, „damit sie gemäß dem Sakramente deiner Einsetzung mit der Ehre eines Königs, Priesters und Propheten durchtränkt werden“.

Der besondere Wert dieser Texte liegt darin, daß hier den Gefirmten mit der priesterlichen auch königliche und prophetische Würde zugesprochen wird. Die dreifache Salbung, die schon das AT kennt, wird den Christen durch die äußere Salbung und die innere Kraft des Hl. Geistes zuteil.

Aus den liturgischen Texten selbst läßt sich jedoch nicht entnehmen, welche Salbung nach der Taufe die Priesterwürde vermittelt. Der ursprüngliche Ritus, daß nach dem Aufstieg aus dem Taufbade der Leib des Getauften durch Presbyter, Diakone bzw. Diakonissinnen gesalbt wurde und sich sofort daran die Salbung der Stirne in Kreuzesform durch den Bischof anschloß, war im Laufe der Zeit verändert worden. Wenn die heutige im Mittelalter geformte Liturgie der Chrisamweihe den Gedanken ausspricht, daß die Salbung der Getauften mit Chrisam königliche, priesterliche und prophetische Würde verleiht, so ist aus geschichtlichen Gründen dabei vornehmlich an die Firmalsalbung, aber doch nicht ausschließlich, sondern auch an die postbaptismale Salbung auf dem Scheitel zu denken<sup>45</sup>. Dogmatisch gesehen heißt das: Die Taufe und die Firmung verleihen gemäß der heutigen römischen Liturgie priesterliche Würde.

Lehramtlich hat die Kirche im Mittelalter zur Frage des allgemeinen Priestertums der Gläubigen keine unmittelbare Stellung genommen, als die Irrlehre der manichäisch-spiritualistisch eingestellten Waldenser und Albigenser verworfen wurde, die das Priestertum der Bischöfe und Presbyter nicht als notwendig für die Kirche ansah<sup>46</sup>.

Nach der Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts sah sich das kirchliche Lehramt aufs neue genötigt, die Abstufung, die das Sakrament des Ordo bewirkt, zu betonen. Immerhin war die Entscheidung der 23. Sitzung des Trienter Konzils so zurückhaltend und nahm auf die Überlieferung so viel Rücksicht, daß man als Gegensatz zur katholischen Lehre nur die Behauptung herausstellte, alle Gläubigen seien unterschiedslos Priester und hätten dieselbe geistliche Gewalt<sup>47</sup>. Damit war einschlußweise eine priesterliche Würde für alle Christen zugegeben.

In ähnlich maßvoller Weise äußert sich der auf Veranlassung des Konzils von Trient herausgegebene römische Katechismus. Bei der Behandlung des Ordo

<sup>44</sup> „*Ut spiritualis lavacro baptismi renovandis creaturam chrismatis in sacramentum perfectae salutis vitaeque confirmes (Anspielung auf die Firmung), ut sanctificatione unctionis infusa, corruptione primae nativitatis absorpta, sanctum uniusculusque templum acceptabilis vitae innocentiae odore redolescat; ut secundum constitutionis tuae sacramentum regio et sacerdotali, propheticoque honore perfusi, vestimento incorrupti muneris induantur.*“

<sup>45</sup> Vgl. Ludw. Eisenhofer, Handbuch der kath. Liturgik, 2. 263—263, Freiburg 1933. Vgl. G. Bareille, Artikel „confirmation“ im Dict. Théol. Cath. 3, 1037—1041, Paris 1923.

<sup>46</sup> Denzinger-Umberg, Enchiridion 424. 430.

<sup>47</sup> Denzinger 960.



wird gesagt<sup>48</sup>: „Ein zweifaches Priestertum wird in der Hl. Schrift beschrieben, das eine mehr innerlicher Art, das andere ein äußeres. Beide muß man von einander unterscheiden, damit die Seelsorger erklären können, welches jeweils gemeint ist. Was nun das mehr innerliche Priestertum angeht, so werden alle Gläubigen, nachdem sie mit dem Wasser des Heiles abgewaschen sind, Priester genannt. Vor allem aber sind es die Gerechten, die den Geist Gottes haben und durch das Geschenk der göttlichen Gnade lebende Glieder des Hohenpriesters Jesus Christus geworden sind. Sie bringen im Glauben, der durch die Liebe entflammt wird, auf dem Altare ihres Geistes geistige Opfer Gott dar. Zu dieser Art zählen alle guten und ehrbaren Werke, die sie auf die Ehre Gottes beziehen.“ Nachdem dann Apoc. 1, 5—6; 1. Petr. 2, 5; Röm. 12, 1—2 und Ps. 50, 19 zitiert sind, wird abschließend nochmals betont, man sehe leicht ein, daß sich diese Texte auf das mehr innere Priestertum beziehen.

Da der römische Katechismus für den Gebrauch der Seelsorger als eine Richtschnur für die christliche Glaubensverkündigung geschrieben wurde, ist bemerkenswert, daß die Pfarrer durch ihn auf die biblische Lehre vom allgemeinen Priestertum hingewiesen wurden. Andererseits ist beachtlich, daß dem äußeren Priestertum kein inneres, sondern ein sacerdotium interius entgegengestellt wurde. Damit war aller Ausschließlichkeit gewehrt, und das allgemeine Priestertum als mehr nach innen gerichtet gekennzeichnet. Freilich ist zu bedauern, daß die Firmung nicht erwähnt und die Lehre des Aquinaten vom sakramentalen Charakter unbeachtet geblieben ist. Andererseits war es für die weitere Entwicklung nicht von Vorteil, daß Innerlichkeit und Äußerlichkeit als Kennzeichen vorgetragen wurden. Dadurch wurde nahegelegt, die geistigen Opfer aller Gläubigen als rein innerliche Opfer im Gegensatz zur äußerlichen Kulthandlung aufzufassen.

Auch neuestens hat das kirchliche Lehramt in der Enzyklika „Misericordissimus Redemptor“ vom 8. 5. 1928 der Frage des Priestertums aller Gläubigen Beachtung geschenkt<sup>49</sup>. Es wird darin hervorgehoben, daß nicht nur die Ordinierten, sondern auf Grund des 1. Petrusbriefes auch das gesamte Christenvolk Anteil am Priestertum Christi genieße. Daraus wird die Folgerung abgeleitet, daß sie für sich und das Menschengeschlecht Sühnopfer darbringen müssen. Ja es heißt sogar betreffs dieser Pflicht: „fast nichts anderes wie jeder Priester und Hohenpriester.“ Allerdings wird dabei offengelassen, von welcher Art diese Opfer sind. Das neue Offizium des Herz-Jesu-Festes hat diese Ausführungen als Lektion für den 4. Tag innerhalb der Oktav übernommen.

Dagegen sagt die Enzyklika vom mystischen Leib Christi nur, daß die Gläubigen durch die Hände des Priesters das Gotteslamm dem himmlischen Vater darreichen<sup>50</sup>. Statt „Offere“, woran die deutsche Übersetzung denken läßt, steht im Text nur „porrigunt“. Schon im AT war diese Art von Teilnahme am Opfer möglich.

Aus dem überlieferungsgeschichtlichen Rückblick geht hervor, welche Fragen über das allgemeine Priestertum wir als schon beantwortet ansehen können: Es ist allgemeine Lehre der katholischen Kirche, daß die einzelnen Getauften und Gefirmten am Priestertum Christi wirklich teilnehmen. Es ist ebenfalls allgemeine Lehre und obendrein durch außerordentliche Lehrentscheidungen erhärtet, daß dieses Priestertum sich von dem der Empfänger des Ordo unterscheidet.

<sup>48</sup> Cat. Rom. pars 2 cap. 7 nr. 23; vgl. Niebecker S. 71—72.

<sup>49</sup> Acta Apostolicae Sedis 20 (1928) 171—172; vgl. Niebecker S. 64—65.

<sup>50</sup> Acta Apostolicae Sedis 35 (1943) 232—233.

# Der Priester in der Krise der Zeit

## Gedanken zu Georg Bernanos' „Tagebuch eines Landpfarrers“\*)

Von Dechant Johannes Thomas, Daun

Bernanos ist ein Berufener. Ihm ist ein Berufungsbereich zugewiesen, der ihm heilige Wachsamkeit und Gewissenhaftigkeit abverlangt. Das Priesterherz mit seiner weltumspannenden Sorge und steten Gefährdung ist seiner dichterischen Gestaltungskraft anvertraut. Die entrollten Bilder sind oft schwermütig-düster. Es sind die aus der priesterlichen Vorahnung aufsteigenden Gestalten und Befürchtungen, mit denen sich das tapfere Herz auseinandersetzen muß. Des Dichters Kunst erschöpft sich aber nicht in der Darbietung solcher Zeitgemälde, er zeigt auch Wege zum Licht und bietet Mittel zur Überwindung der Zeitnot an. Er versteht es, die Wege und Mittel des Evangeliums neu zu beleuchten.

Die Menschheit Christi ist das Ursakrament, das Uerlösungsinstrument Gottes. In den Priestern setzt sich Christi sakramentales Wirken fort. Sie sind gewissermaßen die verlängerte gnadenspendende Hand Christi. Diese erhabene Berufung des Priesters fesselt das nimmermüde Interesse des Dichters. Ob er die glühenden Worte des Kardinals Mercier in „La vie intérieure“ gelesen hat? Jedenfalls kreist sein Dichtergenie immerfort um dieses Geheimnis. „Le sacerdoce est le prolongement du Christ sur terre; le Christ est notre Dieu au milieu de nous, l'Emmanuel; vous (les pretres) etes la continuation vivante de Dieu par son Christ, au service de l'humanité pecheresse et souffrante. Je vois Dieu en vous, je lis dans votre caractère sacerdotal les traits du Christ, je reconnais dans votre action la réalisation du Mystère divin dont le christianisme est l'accomplissement.“

Der Dichter sucht nach den Eigenschaften, die die priesterliche Persönlichkeit zum geeigneten Werkzeug Christi machen. Welche Seelenhaltung macht den Priester zum guten Leiter des göttlichen Gnadenstroms, welche Disposition verleiht ihm die Werkzeugwilligkeit und Werkzeugtüchtigkeit, so daß er als alter Christus zu wirken vermag? Das Tagebuch verlangt die Erfüllung zweier Bedingungen: der Priester muß vom Geiste der Armut beseelt sein und in einer spezifischen Leidensgemeinschaft mit Christus stehen. Diese priesterliche Prägung verwirklicht sich in der Vermählung zwischen menschlicher Ganzhingabe und göttlicher Gnadenwahl.

Die Darstellung der heiligen Armut ist ein Hauptanliegen des Tagebuches. Die erste Seligsprechung Christi in der Bergpredigt wird mit ihrer ganzen Majestät in die Mitte des Werkes hineingestellt. Die naturhafte Armut der menschlichen Existenz wird in ihm unsagbar tief erlebt und dadurch zum Gefäß für die geistliche Armut als Geschenk der Gnade. Der Pfarrer ist arm durch seine äußere Mangelage, durch seine Krankheit und Hilflosigkeit, er ist arm durch sein Ohnmachtsgefühl überhaupt. Er gehört zu einer besonderen „Rasse“, wie Dr. Deblende sagt: „Torcy, Sie und ich sind von derselben Rasse.“ „Eine, die sich aufrecht hält.“ Es handelt sich um die Trauernden, denen die Tränen der Armut nach innen fließen, die stillen Dulder und die Sanftmütigen, die hienieden leer ausgehen. Aber alle diese Armen sind ja selig gesprochen. Um sie schwebt der Glanz der Auserwählung. „Ihr kennt ja die Gnade unseres Herrn Jesus Christus: obschon reich, ist er um eurerwillen arm geworden“ (2 Kor 8. 9). Da hat eine geheimnisvolle Vermählung stattgefunden und ein kostbares Gottesgeheimnis ist geboren worden. Der Landpfarrer ist eine Verkörperung dieser Armut. Sie strahlt auf in seiner Kindlichkeit, die durch die materielle Lage, seine Herkunft, seine bürgerliche Ungeschicklichkeit, die beklemmende Not seines Ge-

\* Vgl. Heft 3/4 dieser Zeitschrift.

sundheitszustandes, durch die beständig zunehmende innere und äußere Einsamkeit, durch den Abgrund seiner beruflichen Enttäuschungen gleichsam nackt ist. Es wird in dem Tagebuch viel Tiefes über die Armut gesprochen, aber alles Gesagte erhält in der Gestalt des Priesters die erschütternde Plastizität. Behaftet mit manchem Mangel, ist er in die grauenhafte Wirklichkeit der heutigen Seelsorgsnot hineingeopfert. Er kämpft mit der Waffe der Ohnmacht in tiefer Traurigkeit. Die frühreife, sehr gefährdete Schülerin Seraphita sagt es ihm ins Angesicht: „Selbst wenn Sie lachen, sind Sie traurig.“ Er antwortet: „Ich bin traurig, weil Gott nicht geliebt wird.“ Das ist die Trauer der heiligen Armut. Gott wird nicht geliebt, weil die Kreatur ihre Armut nicht anerkennt. Sie läßt sich selbst nicht mehr lieben. Deshalb müssen die Kinder Gottes Christi Armut weiter durch die Zeiten tragen, weil sie sühnen müssen für verschmähte Liebe. Die soziale Frage mit ihrer ungeheuerlichen Bedeutung in der Gegenwart läßt das Tagebuch einmünden in das Geheimnis der Armut. Ein Schimmer ihres Adels fällt sogar auf die unfreiwillige Armut. „Der Arme ist der Zeuge Christi.“ Hier liegt die einzige Möglichkeit, das Sozialproblem bis ins letzte aufzulichten. Jede Armut ist berufen, heilige Armut Christi zu werden. Und die Priester sind verpflichtet, „die Armen die Armut zu lehren“.

Die zweite Vorbedingung für die ideale Werkzeuglichkeit des Priesters ist eine spezifische Leidensgemeinschaft mit Christus. Ohne diese Einheit mit dem leidenden Herrn gibt es keine seelsorgliche Wirksamkeit, keine Durchschlagskraft. Die gnadenhafte Armut des Landpfarrers wird durch diese compassio gekrönt. Chantal stellt an ihn die Frage: „Haben Sie ein Geheimnis?“ Er antwortet: „Ein verlorenes Geheimnis. Sie werden es wiederfinden und wiederverlieren, und andere werden es nach Ihnen weitergeben, denn dieses Geschlecht, dem Sie angehören, wird dauern so lange wie diese Welt.“ „Was für ein Geschlecht?“ „Das Geschlecht, das Gott in Bewegung gesetzt hat und dann nicht haltmachen wird, ehe alles vollbracht ist.“ Die generatio quaerentium Dominum wird vom Herrn in Bewegung gesetzt, damit sie das fortsetzt, was „an den Leiden Christi noch aussteht.“ Jeder Priester muß zu diesem Geschlechte gehören, denn „der mittelmäßige Priester ist häßlich“ und „der wirklich schlechte ein Ungeheuer.“ Das Leben des armen Landpfarrers ist eine gelebte Passion. Er trägt eine unheilbare Krankheit mit sich und lebt das letzte Jahr nur noch von Brot und etwas Rotwein. Sein Körper ist ausgemergelt, das Antlitz eingefallen und von tiefer Melancholie umschattet. Die Jugend gibt ihm einen Spitznamen: „Trauriger Anblick!“ Die Pfarrkinder empfinden den Widerspruch, der zwischen seinem Eifer und seiner physischen Ohnmacht besteht. Trotz seiner angeborenen Nachgiebigkeit und Güte gibt er seine Gradlinigkeit in entscheidenden Dingen nicht auf. Das macht ihn vielen lästig, bei manchem verhaßt. Eines Tages erhält er einen anonymen Brief mit der Aufforderung: „Machen Sie sich aus dem Staube.“ Das alles bleibt nicht ohne Rückwirkung auf das Seelenleben des Einsamen. „Noch nie habe ich mir eine solche Mühe gegeben zu beten, zunächst bedachtsam und ruhig, dann mit einer Art krampfhafter und scheuer Heftigkeit und endlich mit einem Willen, der an Verzweiflung grenzt.“

Das Wort Verzweiflung erschreckt ihn, er zittert vor Angst. „In jenem Augenblick war das Gebet für mich unerläßlich wie für meine Lungen die Luft und der Sauerstoff für mein Blut.“ In den Tagen der Trostlosigkeit geht er dem Wesen des Gebetes nach in eindringlichster Betrachtung. Die Ansichten der Psychiater, die in ihm nur ein Suggestionsmittel sehen, überwindet er in blutiger Erfahrung, daß des echten Gebetes Frucht zwar kein süßer Trost, wohl aber eine harte, starke Freude ist und den Blick reinigt für „das Verständnis des Elendes der Mitmenschen.“ „Wo und wann hat je ein Mann des Gebetes bekannt, das Gebet habe ihn enttäuscht?“ Und dennoch! „Es ist mir, als hätte ich von irgendwoher einen Schlag mitten auf die Brust bekommen.“ Seine Traurigkeit überschattet die ganze Seele. Gott ist fern. „Die Heiligen haben solche Ermattungen

erfahren . . . Aber sicher nicht diesen dumpfen Aufruhr, dieses mürrische, fast gehässige Stillschweigen der Seele.“ „Ich bin Nacht.“ „Ich lag am Rande des Leeren, des Nichts . . . wie ein Toter.“ Seine körperlichen Leiden setzen aus, „Was gäbe ich darum, wenn ich litte. Aber selbst der Schmerz versagt sich mir.“ „Mir kommt es vor, als hätte ich den ganzen Weg in umgekehrter Richtung wieder zurückgelegt, den ich gegangen bin, seit Gott mich aus dem Nichts zog. Ich war im Anfang nur dieses Fünkchen, dieses Staubkorn in der Glut der göttlichen Liebe. Und wiederum bin ich nichts als dies glühende Staubkorn in der unergründlichen Nacht. Aber es glimmt fast nicht mehr, es neigt sich zum Erlöschen.“ Er steht am Rande der Verzweiflung. An dieser Stelle sind zehn Seiten aus dem Tagebuch herausgerissen. Die Worte, die er im Zustande der geistlichen Nacht geschrieben hat, dürfen nicht ans Licht kommen. Die Seelennacht verdichtet sich dann am dichtesten, wenn irgendeine bekannte Seele in Gefahr ist, wenn Dr. Delbende draußen stirbt, man weiß nicht wie — vielleicht als Selbstmörder, wenn es um das Heil der Gräfin geht. Die Macht und Erhabenheit des stellvertretenden Leidens ist mit einer Meisterschaft geschildert, die kaum eine Parallele hat.

Nach der mystischen Stellvertretung wandelt sich der Zustand des Priesters wieder in den Alltag zurück, d. h. in seinen Alltag. Die körperlichen Schmerzen kehren wieder. Diese steigern sich bis zu dem Maße, da er sich als „Schmerz am Spieße“ fühlt. „Gott allein weiß, was ich dulde.“ Der Umgang mit den Pfarrkindern wird immer schwieriger, die Mißverständnisse mehren sich, seine Einsamkeit wächst. Eines dieser Mißverständnisse führt zur Verdächtigung, er sei der Trunksucht erlegen. Auf einem seiner seelsorglichen Gänge wird er bei einem Blutsturz hingeworfen. Es entsteht das Gerede, es handle sich um Erbrechen nach übermäßigem Genuß von Rotwein. Der Graf, welcher sich und sein zerrüttetes Familienleben durchschaut weiß, will ihn bei der kirchlichen Behörde anzeigen. Es entsteht um den einsamen Kämpfer ein seltsamer Aufruhr. Aber allmählich „wendet sich die Neugier von mir ab. Man hat mir das Urteil gesprochen und damit genug.“ In der äußersten Not führt ihn sein priesterlicher Freund zum Verständnis seiner Lage, seiner Auserwählung. Durch Freundesmund hat der Herr ihm „die Gnade verliehen zu wissen, daß nichts ihn von dem von aller Ewigkeit her auserwählten Platz würde losreißen können, daß er Gethesmane, der heiligen Todesangst verhaftet sei“. Dieses Wissen ist nun sein tiefstes, tröstlichstes Herzensgeheimnis. Er hat eine bestimmte Stelle in der Leidensgeschichte des Herrn, er ist der Gefangene der Ölberghöhle, wo der Herr mit dem hoffnungslosen Elend der Welt gerungen hat. Darin liegt seine Erwählung, daß er des Herrn Todesangst fortsetzen darf. Das stärkt ihn bis zum trostlosen und doch allen Trostes vollen Ende.

Noch einmal, als er sich endlich dem Arzte stellen muß, der ihm das Todesurteil spricht, erlebt er die Empörung der Natur, aber in jenem Herzenswissen vermag er sein „Fiat“ zu sprechen. Der Ausklang, der die traurige Begegnung mit dem abgefallenen Priester, der „armseligen Eitelkeit auf der Folterbank“, und dem armen weiblichen Geschöpf, das den Abtrünnigen durch seine Pflege noch aufrecht erhält, der das Kommen des Todes in der Flurnische zur Darstellung bringt, ist schließlich vom ungetrübten Morgenlichte der Ewigkeit überstrahlt und umflossen vom Frieden des Himmels. Gleich dem Herrn am Kreuze versöhnt er sich mit der ganzen Welt, besonders mit den hartherzigen und geistesträgen Pfarrkindern. „Ich habe in Einfalt die Seelen geliebt.“ „Ich habe die Menschen sehr geliebt und fühle recht wohl, wie sehr mir diese Erde der Lebenden lieb war. So werde ich nicht dahingehen, ohne Tränen zu vergießen. Da mir doch nichts ferner liegt als stoischer Gleichmut, warum sollte ich mir den Tod der für alles Leid Abgestumpften wünschen?“ Wir hören am Ende des Tagebuches, daß es ihm oft schwer wurde, sich in seiner Armut und Schwäche stets zu lieben. „Ich bin nun mit mir selbst versöhnt, versöhnt mit dieser armen,



sterblichen Hülle . . . Wenn aber aller Stolz in uns gestorben wäre, dann wäre die Gnade aller Gnaden, sich selbst demütig zu lieben als irgendeinen, wenn auch noch so unwesentlichen Teil der Glieder Christi."

Weil der Landpfarrer ein geeignetes Werkzeug der heiligen Menschheit Christi war, blieb seine Tätigkeit auch durchaus nicht ohne reiche Früchte. Er weiß zwar in seiner Einfalt nichts davon. Nur eine Ahnung ist ihm mit der Zeit gekommen, denn er schreibt: „Seit einiger Zeit habe ich den Eindruck, daß meine Gegenwart an sich schon genügt, um die Sünde aus ihrem Schlupfwinkel zu locken, daß sie sie sozusagen an die Oberfläche des betreffenden Wesens heraufführt, in die Augen, in den Mund, in die Stimme . . . Es ist fast, als hielte der Feind es unter seiner Würde, sich vor einem so erbärmlichen Gegner wie mir verborgen zu halten, als fordere er mich offen heraus und spote meiner.“ Er ist kein erbärmlicher Gegner, er ist als der gute Kraftstromleiter der Gnade Christi mächtig geworden. Sein ganzes Wesen ist Organ Christi, deshalb der wunderbare Wachzustand inmitten einer in Langeweile abgestumpften Umwelt, daher die seelische Hellsicht und Schaukraft, die alle versteckten Leidenschaften, vor allem den verdrängten Stolz, der sich in einen Schlafzustand innerster Verzweiflung eingespinnen hat, durchleuchtet, daher die Herzenskenntnis, aus der Tiefenverbindung mit Christus herausgewachsen, daher auch die übernatürliche Tapferkeit und Treffsicherheit im Kampfe um die Sache Gottes, daher dieser Drang nach dem Duell mit dem Urfeinde. Gerade diese Rededuellen mit dem Widersacher, der sich in den Herzen der Pfarrkinder versteckt hält, sind von faszinierender Schönheit, herzbeklemmender Spannung und bedingungsloser Entschiedenheit.

Den Höhepunkt dieser Dialoge stellt die Unterredung mit der weltgewandten, aber innerlich enttäuschten und verzweifelten Gräfin dar. Die Einfalt des Pfarrers wird zum scharfen Schwert. Ein übernatürlicher Instinkt leitet ihn. Er ist ein anderer, ein Michael gegen den Urverführer. Kompromißlos führt er die Gottesklinge. Der Auftakt dieses Gottesstreites gibt uns die Erklärung für das unerwartete Auftreten des sonst so schüchternen Mannes. Er steht der in sich verschlossenen, unnahbaren Frau gegenüber. „Unter allen Geschöpfen, über denen Tag und Nacht Gottes linde Vorsehung wacht, war ich sicherlich eines der verlassensten und elendesten. Aber alle Eigenliebe war in mir erstorben. Der Gräfin verging das Lächeln.“ Sie versucht ihn zu demütigen, in Verlegenheit und dadurch zum Schweigen zu bringen. Umsonst, der Gotteskampf hat begonnen. „Gnädige Frau, mag uns Reichtum oder Geburt auch noch so hoch gestellt haben, man ist immer irgend jemandes Diener. Ich bin der Diener aller. Dabei ist Diener noch ein zu hohes Wort, um einen unglücklichen, kleinen Priester zu bezeichnen, wie ich einer bin, ich müßte sagen: die Sache aller oder sogar noch weniger, wie Gott will.“ „Kann man weniger sein als eine Sache?“ „Es gibt Ausschluß, es gibt Sachen, die man verwirft, weil man sie nicht gebrauchen kann. Wenn z. B. meine Obern feststellen, daß ich unfähig sei, die bescheidene Aufgabe zu erfüllen, die sie mir anvertraut haben, so wäre ich Ausschlußware.“ „Wenn Sie eine solche Meinung von sich haben, finde ich es recht unklug von Ihnen, daß Sie beanspruchen . . .“ „Ich beanspruche nichts“, unterbrach ich, „Dieses Schüreisen ist in Ihren Händen lediglich ein Werkzeug. Wenn Gott ihm gerade soviel Bewußtsein gegeben hätte, daß es sich Ihnen von selber zur Verfügung stellte, sobald Sie es brauchen, dann wäre dies ungefähr das, was ich für Sie alle bin oder sein möchte.“ Das „Schüreisen“ wird zum Gnadenwerkzeug in Gottes Hand. Die letzten Glaubens- und Hoffensreserven werden aus dem erstarrten Herzen der stolzen Frau herausgebohrt, bis sie befreit ist von der Last des eignen Ichs und die Gnade Gottes einströmt.

In diesem Kampfe werden die physischen Kräfte aufgezehrt, sie stirbt in der folgenden Nacht. Ein Brief, den sie kurz vor ihrem Tode geschrieben hat, bezeichnet das „Schüreisen“ Gottes mit einem anderen Namen, der dasselbe besagt, den das Wohlwollen der aus tiefster Not befreiten Gräfin ausspricht: „Sie sind

ein Kind. Möge Ihnen der Herrgott dies für alle Zeiten erhalten.“ Das Kind der Einfalt und schrankenlosen Hingegebenheit in die Gnadenhand des Allmächtigen ist immer siegreich, wenn noch Ansatzpunkte zur Eroberung eines verstockten Herzens gegeben sind. Deshalb erhebt sich nach dem Tode des Landpfarrers die Hoffnung, daß alle, die in seiner Wirknähe standen, sich der Gnade öffnen.

Man kann die Betrachtung über das Tagebuch nicht beenden, ohne sich noch einmal der priesterlichen Prachtgestalt, dem Pfarrer von Torcy, zuzuwenden. Durch diesen homo Dei erhält die Dichtung eine künstlerische Polarität ohne gleichen. In den übrigen Werken Bernanos' haben die Polaritäten mehr kontrasthaften Charakter, während die Spannungspole der beiden Priestergestalten im Tagebuch in einem beglückenden Ergänzungsverhältnis stehen. Dadurch hat dieses Werk eine wunderbare Elastizität und Schwingungsbreite. Der positive Pol ist selber bipolar geworden. Das apodiktisch Einseitige ist der katholischen Weite der Schau und des katholischen Reichtums der Werte gewichen. Dieses Kunstwerk ist so angelegt, daß man die Gestalt des Pfarrers von Torcy als die Hauptgestalt, als die überzeitliche Idealgestalt des katholischen Priestertums ansehen könnte, während der Tagebuchschreiber eine mehr zeitgebundene Erscheinung des um die Existenz ringenden neuzeitlichen Priestertums darstellte. Wenn das auch offenbar nicht die Absicht des Dichters ist, so kann man jedoch nicht leugnen, daß der andere Betrachtungsstandpunkt möglich ist. Das Erstaunliche liegt gerade darin, daß eine eindringliche Untersuchung der Relationen, die zwischen diesen priesterlichen Persönlichkeiten obwalten, zur gleichen Deutung des Sacerdotiums führt.

Der Pfarrer von Torcy ist Flame, mit Erbgütern persönlicher und sachlicher Art gesegnet. Er ist ein „starker und ruhiger Mann, ein wahrer Diener des Herrn, ein Mensch“. Ein Vollmensch! „Ein wahrer Meister der Seelen, ein Herr!“ Die Derbheit seiner Redeweise ist nur der Schleier, den er über die Zartheit seines Denkens und Fühlens ausbreitet. Im Tagebuch ist er der Meister der großen Reden, wirklich großartiger, bilderreicher, mit praktischen Erfahrungen gewürzter Reden. Bei den andern Konfratres ist er schweigsam, aber bei dem jungen, kindlich offenstehenden, vom Leid gezeichneten Nachbarpfarrer wird er beredt; hier darf sich das übervolle Herz einmal ergießen. Wir lauschen diesem Wasserfall, der eine gewaltige Fracht christlicher Weisheit und Klugheit, sozialen Feingefühls, treffender Antworten auf zahllose Fragen aus dem Gebiete neuzeitlicher Technik und Wirtschaft mit sich führt. Er will nüchtern und praktisch sein, während er die Mystik andern überlassen müsse.

Ja, er ist ein urkatholischer, gesunder Pastor, aber als solcher unvermerkt ein Mystiker des Alltags und der herzensweiten Heilandsliebe. Er hat in seinen jüngeren Jahren für die sozial Entrechteten gekämpft und war ein Haudagen in den Auseinandersetzungen gewesen. Weil sein Herz gekränkt war durch die sozialen Mißverhältnisse, hat er sich zur Leidenschaftlichkeit im Kampfe hinreißen lassen. Die Strafversetzung, die ihm dieselbe einbrachte, hat den stolzen Mann tief verwundet. In diesem Leid ist ihm dann die Blume der Armut aufgeblüht. Der Schmerz öffnete sein tiefstes Wesen für die verborgensten Schönheiten und zartesten Werte der Kirche. Gibt es Schöneres als das, was er über die heilige Jungfrau, die „einsame, heilige Einmaligkeit“ zu sagen weiß? Dem aufmerksamen Zuhörer geht bei dieser Gelegenheit der Unterschied zwischen jungfräulicher und unzüchtiger Traurigkeit auf. Auch der starke Flame muß durch Krankheit und Enttäuschungen den Weg zur heiligen Ohnmacht finden. Dabei kommt er zum gleichen Ergebnis, zur gleichen Haltung wie sein armer Konfrater. Auch er ist am Ende nur noch ein blankes Werkzeug in der Hand des Meisters, ein Schürheute Gottes. Sein Herzleiden deutet uns an, daß er den Freund nicht lange überlebt. Zwei so ganz verschiedene Menschen münden ein in dieselbe Form, die Form der Letztthingabe an den Machtwillen Gottes, einmalig geprägt durch den jungfräulichen Mund im kleinen, großen Fiat.

# Übersichten und Berichte

## Probleme und neue Wege der Dorfseelsorge in Frankreich

Das schwerbeladene und geradezu alarmierende Buch F. Boulards über die Dorfseelsorge in Frankreich<sup>1</sup> hätte eine Übersetzung ins Deutsche verdient. Denn auch in Deutschland ist das katholische Dorf und mit ihm die Dorfseelsorge mancherorts in eine beängstigende Krise geraten. Schon ein knappes Hervorheben der Grundgedanken des aus ernster Verantwortung geschriebenen Werkes wird zeigen, wie heilsichtig der Verfasser die Probleme erkannt hat und wie wertvoll seine Ratschläge nicht bloß für die 18 000 Dorfseelsorger Frankreichs, sondern auch für unsere deutschen Landpfarrer sein können. Boulards zweibändiges Werk ist nicht am grünen Tisch entstanden; der Verfasser wertet vielmehr zahlreiche Umfragen bei erfahrenen Landseelsorgern in gründlicher Weise aus und sucht ungeschminkt die tatsächliche Lage zu schildern und die Hintergründe aufzuhehlen.

### I. Die Lage

F. Boulard teilt die französischen Landpfarreien in drei Gruppen ein. „Christliche Pfarreien“ nennt er jene, in denen wenigstens noch 40 Prozent der Erwachsenen ihre Ostern halten und mehr oder weniger regelmäßig der Sonntagsmesse beiwohnen. Für ungefähr 38 Prozent der Landbevölkerung Frankreichs trifft das heute noch zu. In diesen „christlichen“ Gemeinden bedeuten Kirche und Pfarrer noch eine Macht. Die Kinder nehmen vollzählig am Religionsunterricht teil. Die Zahl der Kommunionen ist oft „phänomenal“. Christliche Auffassungen und Bräuche bestimmen noch weithin das Milieu des Dorfes. Freilich weisen bedenkliche Anzeichen auf eine unverkennbare innere Erschütterung hin: „Die alte christliche Dorfkultur ist am Zerbröckeln. Ein neuer Geist schleicht sich ein. Eine neue Zivilisation greift um sich, die alles andere als christlich ist. Alle Pfarreien, auch die besten, sind bedroht“ (I, 138 f.). Ist das Christentum der „christlichen Dörfer“ nicht vielfach bloße Gewohnheit? Hat die religiöse Haltung der Dorfbewohner beim Militär in der Regel nicht kläglich versagt? Ist die heutige Dorfjugend zu einem großen Teile nicht dem Vergnügungstaukel verfallen? „Die gesamte Jugend“, so urteilt — wohl etwas zu sehr verallgemeinernd — der Pfarrer einer noch christlichen Pfarrei, „entmutigt durch ihre völlige geistige Teilnahmslosigkeit; sie kennt nur noch ein Ideal: die Lust des Bauches und des Fleisches“ (II, 134).

Zahlreiche Landpfarreien sind diesem Geist so sehr erlegen, daß F. Boulard sie nicht mehr „christlich“, sondern „gleichgültig“ nennt. Zu dieser zweiten Gruppe zählen jene Dörfer, in denen mehr als 60 Prozent der Erwachsenen sich damit begnügen, nur noch vier religiöse Akte an sich geschehen zu lassen: Taufe, Erstkommunion, kirchliche Trauung und kirchliche Beerdigung. 57 Prozent der Landbevölkerung Frankreichs gehören zu dieser Gruppe. Die Kinder nehmen zwar noch fast alle am Religionsunterricht teil; nach der Erstkommunion jedoch beginnt die Gleichgültigkeit. „Ein Viertel der Mädchen“, so erzählt z. B. ein sehr eifriger und tüchtiger Pfarrer, „hält ihre Ostern schon nach der Erstkommunion nicht mehr; ein weiteres Viertel hört mit der Schulentlassung auf, ein weiteres Viertel im Alter von 16 bis 17 Jahren. Das letzte Viertel erfüllt die Osterpflicht bis zur Heirat. Nach der Heirat jedoch wagt buchstäblich keine einzige junge Frau mehr zur Kommunion zu gehen. Diese Haltung ist unausrottbar. Die Männer verbieten ihren Frauen die Beichte, weil sie den Spott ihrer Kameraden fürchten, die höhnend

<sup>1</sup> *Problèmes missionnaires de la France Rurale*, par F. Boulard avec la collaboration de A. Achard et H. J. Emerard. Edition du Cerf. Bd. I. Paris 1945, 194 S.; Bd. II. Paris 1945, 316 S. — Maxime Hua schrieb in den „Masses Ouvrières“ (Okt. 1945) eine ausführliche Besprechung des Werkes, die in den „Dokumenten“ (Straßburg-Freiburg 1946, Folge 10) in deutscher Übersetzung abgedruckt ist.

erklären, der Pfarrer werde auf diese Weise über ihre intimen ehelichen Beziehungen auf dem laufenden gehalten“ (II, 261 f.). Das Milieu der „gleichgültigen“ Dörfer ist nicht mehr einheitlich christlich. Sonntags sind die Kirchen fast leer. Die Vergnügungssucht beherrscht die Jugend fast völlig. Politisch ist die Bevölkerung gespalten.

Noch trostloser ist das Bild der dritten Gruppe. Es sind jene Dorfpfarreien, in denen mindestens 20 Prozent der Kinder nicht mehr getauft sind oder nicht mehr am Religionsunterricht teilnehmen. Diese Pfarreien nennt F. Boulard „Missionsgebiete“. Man findet sie nur vereinzelt; zählte man doch im Jahre 1939 unter den 19 670 000 Landbewohnern Frankreichs nur 325 000 (1,6 %) Ungetaufte. In diesen Dörfern ist die bloß zivile Trauung und Beerdigung die Regel. Die Kirchen sind leer und beginnen zu zerfallen. Die Menschen „kommen zur Welt und leben und sterben als völlige Fremdlinge für die Kirche; sie lehnen jegliche Beeinflussung durch den Priester ab, auch wenn sie höflich zu ihm sind“ (I, 113). Die Frohbotschaft Christi ist in diesen Dörfern unbekannt. Ein Pfarrer berichtet, er habe einst in einer solchen Gemeinde zwei Kinder nach langem Bitten bewegen können, ihm in die völlig verwahrloste Kirche zu folgen, die sie nie betreten hatten; die Kinder seien vor einem Kreuz, das die Inschrift INRI trug, stehen geblieben; sie hätten den Gekreuzigten lange betrachtet; dann habe der eine geflüstert: „Schau, der hieß Henri“.

## II. Die Ursachen des Versagens

F. Boulard zählt äußere und innere Gründe für die Entchristlichung des Dorfes auf. Unter den äußeren Gründen spielt der Einbruch städtischen Geistes in das Dorf die wichtigste Rolle. Die Stadt lockte das Dorf, und vor allem die Jugend ist dieser Lockung erlegen. Zahlreiche Pfarrer haben erklärt: „Das Fahrrad hat meine Pfarrei entchristlicht“ (I, 154). Zunächst radelten die Jungen, dann auch die Mädchen in die nahe Stadt: zu den Festen, zum Tanz, ins Kino. Des Morgens nahmen die Mädchen vielleicht noch in der weißen Tracht der Marienkiner an der Fronleichnamsprozession teil, am Nachmittag „verschwinden sie auf ihrem Rad, wer weiß wohin . . .“ (I, 20). Auch die Fabriken und Geschäfte und der Militärdienst zogen viele gleichsam zwangsläufig in die Stadt und in den Bann ihres Geistes. Aber die Stadt kam auch selber ins Dorf: durch die Illustrierten, durch das Radio, durch die Zeitung, durch die Sommerfrischler mit ihrer Nacktkultur und schließlich auch durch Kino und modernen Tanz.

Was F. Boulard über die inneren Ursachen der „langsamsten Agonie“ des christlichen Dorfes zu sagen hat, müßte jeden Dorfseelsorger zu ernster Gewissenserforschung anregen. „Die eigentliche Ursache einer Niederlage ist nämlich nicht die Stärke des Feindes, sondern die Schwäche jener, die gegen ihn kämpfen sollten“ (I, 190). Solche Schwächen stellt Boulard bei den Dorchristen und beim Dorfklerus fest.

Das dörfliche Christentum war zu sehr zur Gewohnheit erstarrt; die tiefinnerliche religiöse Überzeugung, das lebendige sakramentale Leben und die praktische Verwirklichung des Glaubens und der Liebe ließen vielerorts seit langem zu wünschen übrig. Gewiß, im vorigen Jahrhundert waren die Kirchen zwar noch gefüllt, „aber der Tisch des Herrn stand leer“ (I, 99). Die Erfahrung hat gelehrt, daß ein gewohnheitsmäßiges religiöses Mitmachen zwar eine Zeit lang über die innere Fäulnis hinwegtäuschen, den Zerfall aber nicht aufhalten kann. Denn trotz der gefüllten Kirchen drang allmählich die Verstädterung, der Egoismus, die Gewinn gier, die Vergnügungssucht, der Ehemißbrauch und die hartherzige Lieblosigkeit ins Dorf ein und räumte bald in erschreckender Weise mit dem „Praktizieren“ auf. „Fünfzig Jahre haben genügt“, diesen Zerfall herbeizuführen, und heute „geht der Abstieg schneller“ (I, 106 f.). F. Boulard hat geradezu ein „Gesetz“ des Abstiegs festgestellt. Gewöhnlich vollzieht sich nämlich der Abfall in folgender Reihe: Vernachlässigung der Osterpflicht — der Sonntagsmesse —



der Messe an den vier höchsten Feiertagen — keine Arbeitsruhe am Sonntagnachmittag — Zurückhalten der Kinder vom Religionsunterricht — bloß zivile Trauung — bloß zivile Beerdigung — und schließlich an letzter Stelle die Ablehnung der Taufe (I, 104).

Auch der Dorfklerus, so fährt Boulard fort, trägt sein Teil der Schuld. Vor fünfzig Jahren kannte man noch keinen Priestermangel; jede Dorfpfarrei hatte ihren Seelsorger; aber „gerade damals begann der Zerfall“ (I, 173). Viele Pfarrer waren im vorigen Jahrhundert zu bürgerlich, zu autokratisch, zu politisch. Ein großer Teil hat den Glauben nicht in der rechten Weise verkündigt. Manche predigten schlecht, andere nur selten oder nie. Auch der Religionsunterricht lag vielfach im argen. Boulard wendet einen sehr hart klingenden Satz, den H. Godin für die Proletarier aufgestellt hatte<sup>2</sup>, auch auf das Dorf an: „Der Glaube ist einer ganzen Schicht nicht gepredigt worden; Millionen von Menschen ist in Frankreich die Frohbotschaft nicht verkündigt worden“ (I, 190).

### III. Ausschau nach neuen Wegen

Auf der Suche nach neuen Methoden der Dorfseelsorge macht F. Boulard zunächst einen mehr technisch-organisatorischen Vorschlag. Er stellt fest, daß von den 35 000 Landpfarreien Frankreichs 15 405 weniger als 300 Einwohner zählen, darunter Pfarreien mit nur 28 oder 15 Seelen. Andererseits seien infolge des Priestermangels etwa 10 000 Landpfarreien nicht besetzt. Trotz des Priestermangels komme jedoch auch heute noch in den verschiedenen Diözesen auf je 800 bis 1100 Seelen ein Priester. Man solle also die „archaische Form“ der Kleinstpfarrei aufgeben und die Pfarreien zusammenlegen. Wo nicht wenigstens 300 bis 500 Gläubige mitmachen, sei ja auch ein frisches Pfarrleben kaum möglich.

Wichtiger für uns sind die Forderungen, die Boulard an den Dorfseelsorger stellt. Schon die Ausbildung im Priesterseminar müsse auf die Dorfseelsorge ausgerichtet sein. Die Theologen müßten zu gesunden, kräftigen, nicht verzärtelten Männern heranwachsen; sonst verkrochen sie sich später im dörflichen Winter vier Monate lang „wie Murmeltiere“ hinter dem Ofen. Der Dorfseelsorger müsse ferner von tiefer menschlicher Bildung sein: sympathisch, loyal, selbstlos, arbeitssam und taktvoll. Vor allem aber müsse er das Dorf und seine Menschen kennen und lieben. Der „Wille zur Stadt“, den man auch im Klerus feststellen könne, habe sich für die Landseelsorge äußerst ungünstig ausgewirkt. Dorfpfarrer zu sein und zu bleiben gelte fast als ein „Mißgeschick“ (II, 182). Schon im Seminar heiße es: „Der ist zu gut fürs Dorf“, „zu begabt“, „ein zu guter Prediger“, „zu gewandt“, „aus zu reicher Familie“; man werde ihn „nach Rom zum Studium schicken“; dann werde er „Domvikar“ werden und dergl. mehr (II, 79). Statt dessen müsse die Parole lauten: „Der richtige Mann am richtigen Platz!“ (I, 183). Nur so werde der Dorfseelsorger mit ganzer Seele und ohne Minderwertigkeitskomplexe unter seinen Gläubigen wirken können.

Sehr lehrreich sind Boulards Ausführungen über die Zielsetzungen zeitnaher Dorfseelsorge. Jedes Dorf habe „zwei Religionslehrer“, den Pfarrer und das Milieu. Unter „Milieu“ dürfe man nicht bloß das überlieferte Brauchtum verstehen. „Milieu“ sei vielmehr die unheimlich einflußreiche Weltanschauung der öffentlichen Meinung, des „man sagt“, „man tut“, eine Weltanschauung, die häufig genug nicht mit der des Pfarrers übereinstimme und zuweilen all seine Mühen wirkungslos mache. Was das Milieu vermöge, habe jener Pfarrer feststellen können, der im vorigen Jahrhundert nach langen Mühen etwa zwanzig Pfarrkinder dazu bewegen habe, an einem gewöhnlichen Sonntag zur hl. Kommunion zu gehen: „Die Kirchenbesucher wollten ihren Augen nicht trauen; sie erhoben sich von

<sup>2</sup> Der Satz steht in dem berühmt gewordenen Werk: *La France Pays de Mission?* par H. Godin et Y. Daniel. Edition du Cerf. 80. Tausend. Paris 1943, 162 S.; obige Stelle S. 60.

ihren Bänken, um besser sehen zu können; sie lachten; sie zischten.“ Nach der Messe standen sie in zwei Reihen vor dem Portal der Kirche. Kaum erschienen die Kommunikanten auf der Schwelle, „als sich von allen Seiten ein Hohn Gelächter erhob“ (I, 98 f.). — Jedes Dorf, so fährt Boulard fort, hat Kristallisationspunkte seines Milieus. Es sind nicht die „toten Häuser“ des Dorfes, in denen nur Freunde verkehren, sondern die „lebendigen Häuser“, nämlich die Schule, die Ortsbürgermeisterei, der Friseur-Salon, die Schmiede, die Molkerei und nicht zuletzt das Wirtshaus (II, 177). Wer ein Dorf „christlich“ machen will, muß die „lebendigen Häuser“ seiner Pfarrei kennen und das Milieu für sich gewinnen. Bloße Einzelseelsorge, bloße Eliteseelsorge, bloße Kinderseelsorge sind Luftthiebs. Da erklärt z. B. der neue Pfarrer auf dem Konventiat: „Mit den Alten ist nichts mehr anzufangen; es wäre verlorene Liebesmüh; auch an die Jungmänner ist nicht heranzukommen; die Mädchen aber denken nur ans Poussieren; deshalb widme ich mich mit aller Kraft den Kindern; auf diese Weise wird wenigstens später einmal eine christliche Pfarrei entstehen.“ Wie die Geschichte endigt, ist allzu bekannt. Nach dem 14. Jahr entweichen die Kinder dem Pfarrer und versinken im Milieu und werden wie die anderen Erwachsenen. Ein paar Jahre später kommt ein neuer Pfarrer und beginnt das alte Lied von neuem: „Mit den Erwachsenen ist nichts mehr anzufangen; ich beginne mit den Kindern . . .“ (II, 174).

Zielstrebige Dorfseelsorge muß also das ganze Dorf und das ganze Dorfmilieu zu erfassen suchen. Mit den althergebrachten Methoden der Dorfseelsorge (Sakramentspendung, Gottesdienst, Christenlehre, Predigt, Hausbesuch) wird das nicht gelingen, weil ein Großteil der Bevölkerung der ordentlichen Seelsorge ausweicht. Ob nicht die frühchristlichen Gemeinden uns Anregung geben können? Damals gab es in jeder Gemeinde neben den Gläubigen die Katechumenen, die erst unterwegs zu Christus waren. Ähnliche Wege müssen auch wir heute gehen. Es wird überraschen, daß Boulard der JAC („Kath. Landjugend“, Bruderorganisation der JOC) diese Aufgabe zuweist. Die JAC darf nicht eine abgekapselte Elite sein, kein „Grüppchen um den Pastor“, das von der übrigen Jugend verspottet und abgelehnt wird. Im Gegenteil, die JAC muß gerade die Gleichgültigen und Abgestandenen zu erreichen suchen. Zu ihren Mitgliedern sollen gerade auch jene gehören, die ihre Sonntags- und Osterpflicht nicht mehr erfüllen. Die Gläubigen einer modernen Pfarrei dürfen nämlich keine selbstgenügsame, in sich ruhende Gruppe bilden, die Parole muß vielmehr lauten: „Von der Schafstall-Pfarrei zur Sauerteig-Pfarrei!“ (II, 205). Auf diese Weise wird das dörfliche Gewohnheitschristentum aufgerüttelt werden und sich in Überzeugungstreue und Verantwortungsbewußtsein umwandeln lassen. Die Landbevölkerung und vor allem die Landjugend ist auf sozialem und technischem Gebiet längst aufgewacht und selbstbewußt und selbständig geworden. Soll die Kirche im Dorf bleiben, so muß auch das Christentum in den Herzen aufwachen und aus einem Monopol des Pfarrers zur Aufgabe und Verantwortung aller werden. Im 19. Jahrhundert bezeichnete man den als vorbildlichen Landpfarrer, der im Dorf die unumstrittene höchste Autorität besaß, der auch in den weltlichen Belangen den Ton angab, dem alle aufs Wort gehorchten und zu dem alle mit all ihren Sorgen und Anliegen kamen. Heute muß dieses Ideal — wenn es überhaupt je eines war — als überholt gelten. Der ideale Dorfpfarrer unserer Tage ist jener Priester, der seine Gläubigen zu mündigen, selbständigen Christen heranbildet, der sich selbst gleichsam mehr und mehr überflüssig macht, der die Mündigkeit seiner Gläubigen nicht zuletzt im wirtschaftlichen, sozialen und politischen Leben des Dorfes anerkennt, also nicht ständig in die Zivilgemeinde hineinregieren will. Hier lautet das Motto: „Von der Feudalpfarre (Pascha-Pfarrei) zur katholischen (mündigen) Pfarrei!“ (II, 207).

Wo mündige, überzeugungstreue Christen leben, werden auch christliche Familien entstehen, die dieses Namens würdig sind. Diese Erkenntnis unterstreicht Boulard sehr nachdrücklich. Er fügt hinzu: „Eine zerrüttete Pfarrei

kann nur durch die Gründung junger, wahrhaft christlicher Familien wieder gesunden“ (II, 195). Die JAC hat diese Aufgabe klar erkannt und seit Jahren an ihrer Verwirklichung gearbeitet, so daß man hin und wieder sogar meinte, die JAC „rede zuviel über die Ehe“ (II, 197). Boulard erklärt demgegenüber, daß die christliche Jugenderziehung früherer Jahrzehnte die Ehe als den normalen Christenstand nicht genug berücksichtigt habe, sondern bewußt oder unbewußt auf ein „zölibtäres Christentum“ ausgerichtet gewesen sei, als ob die Ehe „von selbst gehe“ (II, 197)<sup>3</sup>. Das Ideal der christlichen Ehe und Familie müsse den jungen Menschen, vor allem auch den noch Abständigen in den Reihen der JAC, so anziehend geschildert werden, daß in ihnen die Sehnsucht danach geweckt werde. Übrigens berichten viele Pfarrer, daß in ihren Dörfern der Aufstieg mit Hilfe junger christlicher Familien schon begonnen habe. Es ist bezeichnend, daß sich junge Aktivisten der JAC am ehesten in den „gleichgültigen“ und in den „Missions“-Dörfern finden, seltener in den „christlichen“ Landpfarreien.

Man darf wohl annehmen, daß Boulards Darlegungen auch manchen deutschen Dorfpfarrer nachdenklich stimmen werden. Schon seit Jahren dringen auch in das bisher noch christliche Milieu unserer Dörfer fremde Einflüsse ein. Man braucht nur ein paar Stichworte zu nennen: Kurgäste, Westwallarbeiter, Einquartierung, Arbeitsdienst, Militärdienst, Rückgeführte, Vergnügungssucht, Sportbetrieb, Verstädterung, Landflucht, Ehemißbrauch, mangelnde Liebe und dgl. Der Versuch, unsere Dorfpfarreien gegen den neuen Geist abzukapseln, ist vergeblich. Nicht bloße Bewahrung, sondern Bewährung durch ein mündiges Christentum kann uns retten. Und hier hat uns Boulard Wichtiges zu sagen. Vielerorts ist es höchste Zeit. Denn „fünfzig Jahre haben genügt“, den Zerfall herbeizuführen; „und heute geht der Abstieg schneller“. Im 19. Jahrhundert hat die Kirche die Proletariatsmassen verloren; gebe Gott, daß sich im 20. Jahrhundert das Bauernvolk nicht von ihr wende.

Dr. Joseph Höfner.

<sup>3</sup> Jüngst hat Werner Schöllgen (Grenzmoral, Düsseldorf 1946, S. 107) auf dasselbe Anliegen hingewiesen. Er berichtet, daß die Leiterin eines großen Pensionates sich bei ihm über die „erstaunlichen Ehwirrnisse ihrer früheren Schülerinnen... gerade auch solcher, die früher als Zöglinge musterhaft gewesen seien“ beklagt habe: „Ich habe mir schildern lassen, wie die Erziehung eingestellt war, und mußte dann sagen: nach meiner Meinung würde eben während der Schulzeit zu wenig Rücksicht genommen auf das Leben und insbesondere fehle es an einer Erziehung zur Ehe... Schon hatte ich zuviel gesagt; pikiert gab die Schwester die Antwort: „Wir erziehen doch die Mädchen nicht für den Mann, sondern für den lieben Gott!“

### Das neue Ehegesetz

Um die im ersten Nachkriegsjahr vielfach beobachtete Unsicherheit auf dem Gebiet des Eherechts zu beseitigen und um die schon akut gewordene Gefahr einer zonalen Rechtszersplitterung abzuwenden, hat der Kontrollrat am 20. Februar 1946 für ganz Deutschland ein einheitliches Ehegesetz erlassen, das am 1. März 1946 in Kraft getreten ist<sup>1</sup>. Durch § 79 des neuen Ehegesetzes wird das nationalsozialistische Ehegesetz vom 6. Juli 1938 aufgehoben. Wer freilich die beiden Ehegesetze miteinander vergleicht, stellt zu seiner Überraschung fest, daß das Kontrollratsgesetz mit dem nationalsozialistischen Ehegesetz, — wenn man vom Eheverbot der Blutsverschiedenheit, der Erbkrankheit und ähnlichem nationalsozialistischen „Eigentum“ absieht, — wortwörtlich übereinstimmt. In der Presse wurde zur Erklärung dieser Übereinstimmung betont, daß das Ehegesetz

<sup>1</sup> Gesetz des Kontrollrates Nr. 16: „Ehegesetz.“ Text in: Der Alliierte Kontrollrat in Deutschland, Sammelheft 2, Januar bis Juni 1946; Communiqués, Gesetze, Direktiven, Befehle, Anordnungen. Verlag der Sowjetischen Militärverwaltung in Deutschland, Berlin 1946, S. 28—47; ferner Bd. I „Aschendorffs Juristische Handbücherei“, hg. von Felix Niesert, Münster i. W. 1946.

des Jahres 1938 im wesentlichen gar nicht der nationalsozialistischen Weltanschauung entsprungen sei, daß vielmehr seine Grundhaltung, insbesondere die überaus leichten Scheidungsmöglichkeiten, den Auffassungen aller modernen Länder entsprächen.

Da der Wortlaut des neuen Ehegesetzes nur wenig bekannt ist, sollen im folgenden einige Bestimmungen aufgezählt werden, die für den Seelsorger von Bedeutung sein können.

Die Normen des neuen Ehegesetzes über Ehemündigkeit, Blutsverwandschaft, Schwägerschaft, Doppelhehe und Ehebruch sind dem bisherigen deutschen Recht entnommen. Auffallenderweise greift § 4 Abs. 2 das ehemalige Hindernis der sogenannten legitimen Schwägerschaft (BGB § 1310 Abs. 2) wieder auf, das sowohl im deutschen Ehegesetz des Jahres 1938 wie auch im Codex Juris Canonici des Jahres 1917 nicht mehr erwähnt wird und über den Tatbestand des Can. 1078 CJC (publica honestas) hinausgeht. Art. 4 Abs. 2 bestimmt nämlich, daß eine Ehe nicht geschlossen werden darf „zwischen Personen, von denen die eine mit Eltern, Voreltern oder Abkömmlingen der anderen Geschlechtsgemeinschaft gepflogen hat“, während nach Can. 1078 CJC das Ehehindernis der öffentlichen Ehrbarkeit nicht durch bloßen Geschlechtsverkehr, sondern durch „ungültige Ehe“ oder „öffentliches oder notorisches Konkubinat“ bedingt ist. Man hat bemerkt, damit sei das neue Ehegesetz „päpstlicher als der Papst“<sup>2</sup>.

§ 14 Abs. 1 bestimmt, daß der Standesbeamte bei der Trauung „im Namen des Rechts“ (bisher hieß es: „im Namen des Reiches“) aussprechen solle, daß die Verlobten „nummehr rechtmäßig verbundene Eheleute seien“. Die kirchliche Trauung wird im Ehegesetz nicht erwähnt. Man wird hier an § 67 des Gesetzes über die Beurkundung des Personenstandes und die Eheschließung vom 6. Februar 1875 erinnern müssen: „Ein Geistlicher oder anderer Religionsdiener, welcher zu den religiösen Feierlichkeiten einer Eheschließung schreitet, bevor ihm nachgewiesen worden ist, daß die Ehe vor dem Standesbeamten geschlossen sei, wird mit Geldstrafe bis zu dreihundert Mark oder mit Gefängnis bis zu drei Monaten bestraft. Eine strafbare Handlung ist nicht vorhanden, wenn der Geistliche oder Religionsdiener im Falle einer lebensgefährlichen, einen Aufschub nicht gestattenden Erkrankung eines der Verlobten zu den religiösen Feierlichkeiten der Eheschließung schreitet.“ Diese Strafbestimmung hat sich nicht selten als Gewissensvergewaltigung ausgewirkt, wenn nämlich schon zusammenlebende Paare nicht kirchlich getraut werden konnten, weil sie die für die standesamtliche Trauung erforderlichen Papiere nicht beibringen konnten. Bekanntlich haben die deutschen Bischöfe vor 1933 unter Berufung auf die Gewissensfreiheit mehrmals die Abschaffung dieses Paragraphen verlangt. Übrigens dürfte in Rheinland-Pfalz § 67 PStG auf Grund der Artikel 8, 23 und 137 der neuen Verfassung<sup>3</sup> zum mindesten in den Fällen aufgehoben sein, in denen er einer Gewissensvergewaltigung gleichkommt.

Im Widerspruch zum katholischen Eherecht bestimmen die §§ 38 und 39 des neuen Ehegesetzes folgendes: § 38, 1: „Geht ein Ehegatte, nachdem der andere Ehegatte für tot erklärt worden ist, eine neue Ehe ein, so ist die neue Ehe nicht deshalb nichtig, weil der für tot erklärte Ehegatte noch lebt, es sei denn, daß beide Ehegatten bei der Eheschließung wissen, daß er die Todeserklärung überlebt hat.“ Abs. 2: „Mit der Schließung der neuen Ehe wird die frühere Ehe aufgelöst. Sie bleibt auch dann aufgelöst, wenn die Todeserklärung aufge-

<sup>2</sup> Hans Dölle, Neues Eherecht. In: Die Gegenwart, Jg. 1, 1946, Nr. 16/17, S. 17.

<sup>3</sup> Art. 8 der Verfassung für Rheinland-Pfalz lautet: „Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und der Überzeugung ist gewährleistet“; Art. 23: „Das Recht der Kirchen und Religionsgemeinschaften, die religiösen Verpflichtungen bezüglich der Ehe mit verbindlicher Wirkung für ihre Mitglieder selbständig zu regeln, bleibt unberührt“; Art. 137: „Das in Rheinland-Pfalz geltende Recht bleibt in Kraft, soweit diese Verfassung nicht entgegensteht“.



hoben wird.“ § 39, 1: „Lebt der für tot erklärte Ehegatte noch, so kann sein früherer Ehegatte die Aufhebung der neuen Ehe begehren, es sei denn, daß er bei der Eheschließung wußte, daß der für tot erklärte Ehegatte die Todeserklärung überlebt hat.“ Abs. 2: „Macht der frühere Ehegatte von dem ihm nach Absatz 1 zustehenden Recht Gebrauch und wird die neue Ehe aufgehoben, so kann er zu Lebzeiten seines Ehegatten aus der früheren Ehe eine neue Ehe nur mit diesem eingehen . . .“

Das Scheidungsrecht des neuen Ehegesetzes ist — wie seine Vorlage aus dem Jahre 1938 — sehr großzügig. Es wird nicht nur das „Verschuldungsprinzip“, sondern auch der „Zerrüttungsgrundsatz“ anerkannt. Wegen Verschuldens kann die Ehe geschieden werden bei Ehebruch (§ 42) oder sonstigen schweren Eheverfehlungen (§ 43). Wegen Zerrüttung ist Scheidung möglich bei Geisteskrankheit (§ 45) oder ansteckenden oder ekelerregenden Krankheiten (§ 46) und sogar stets, wenn die Ehe aus irgendwelchen Gründen „zerrüttet“ ist. § 48 lautet nämlich: Abs. 1: „Ist die häusliche Gemeinschaft der Ehegatten seit drei Jahren aufgehoben und infolge einer tiefgreifenden, unheilbaren Zerrüttung des ehelichen Verhältnisses die Wiederherstellung einer dem Wesen der Ehe entsprechenden Lebensgemeinschaft nicht zu erwarten, so kann jeder Ehegatte die Scheidung begehren.“ Abs. 2: „Hat der Ehegatte, der die Scheidung begehrt, die Zerrüttung ganz oder überwiegend verschuldet, so kann der andere der Scheidung widersprechen. Der Widerspruch ist nicht zu beachten, wenn die Aufrechterhaltung der Ehe bei richtiger Würdigung des Wesens der Ehe und des gesamten Verhaltens beider Ehegatten sittlich nicht gerechtfertigt ist.“ Es ist offensichtlich, daß diese Bestimmung, die dem § 55 des Ehegesetzes vom Jahre 1938 wörtlich entspricht, dem Manne jederzeit die Ehescheidung ermöglicht, wenn er seiner Frau überdrüssig geworden ist. Was kann nicht alles unter „Wesen der Ehe“ verstanden werden! Bekanntlich hat die nationalsozialistische Rechtsprechung den § 55 in einem Sinne ausgelegt und auf eine Weise angewandt, daß der Paragraph bei ernsthaften Juristen als „berüchtigt“ galt. Es ist deshalb zu begrüßen, daß der Kontrollrat dem § 48 wenigstens noch folgenden Absatz 3 angefügt hat: „Dem Scheidungsbegehren ist nicht stattzugeben, wenn das wohlverstandene Interesse eines oder mehrerer minderjähriger Kinder, die aus der Ehe hervorgegangen sind, die Aufrechterhaltung der Ehe erfordert.“

Im dritten Teil des neuen Ehegesetzes wird allen, die durch die nationalsozialistische Rechtsprechung auf dem Gebiet des Eherechts geschädigt worden sind, die Erhebung der Härtemilderungsklage bewilligt. Es kann jedoch nur der Ausgleich wirtschaftlicher Schäden, nicht die Wiederherstellung der Ehe verlangt werden: § 77, Abs. 3: „Im Wege der Härtemilderungsklage kann der Anfechtungsberechtigte den Ausgleich unbillig erlittenen Schadens wirtschaftlicher Art und die Abstellung oder Milderung solcher Härten begehren, die ihn in seiner persönlichen Stellung beeinträchtigen.“ Abs. 4: „Der Antrag auf Wiederherstellung einer für nichtig erklärten, aufgehobenen oder geschiedenen Ehe kann nicht gestellt werden.“

Dr. Joseph Höffner

## Buchbesprechungen

Gröber, Konrad, Hirtenrufe des Erzbischofs Gröber in die Zeit. Herausgegeben von Dr. Konrad Hofmann, Heft 7 der Katholischen Reihe „Das christliche Deutschland 1933 bis 1945“. Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1947. 159 Seiten, brosch. 5,20 RM.

Die „Hirtenrufe“ geben beredtes Zeugnis vom zähen und mutigen Kampf des Freiburger Erzbischofs gegen das nationalsozialistische Unternehmenschentum. Wie die übrigen deutschen Bischöfe hatte auch Erzbischof Gröber im Jahre 1933 zunächst sich verpflichtet gefühlt, „die sich auftuende Möglichkeit, daß Staat und Kirche zu einem erträglichen Zusammenleben sich finden, nicht von vornherein aus der Hand zu schlagen“. Er wirkte in Rom bei den Vorbereitungen des Reichskonkordates mit. Freilich erinnere ich persönlich mich noch sehr gut, daß der damalige Rektor des Germanikums, der verwiegte P. Constantin Noppel, mir in Rom am Vorabend der Unterzeichnung des Konkordates folgendes sagte: „Eben hat mir Erzbischof Gröber erklärt, er sei überzeugt, daß das Konkordat noch keine vier Wochen gehalten werde; trotzdem befürworte er die Unterzeichnung, weil das Konkordat in Deutschland und vor aller Welt eine wertvolle Rechtsgrundlage bei den kommenden unvermeidlichen Auseinandersetzungen bilden werde, wie ja auch das mit Napoleon 1801 abgeschlossene Konkordat von ähnlicher Bedeutung gewesen sei.“

Als dann in den nächsten Jahren das Christentums- und menschenfeindliche Gesicht des Nationalsozialismus sich immer dämonischer offenbarte, griff der Freiburger Erzbischof mit unerhörter Kühnheit in den Kampf ein. Sein Geist und sein Temperament und seine zündenden Formulierungen waren bei der Partei überaus gefürchtet und gehaßt. Der badische Minister Schmittthener warf dem Erzbischof am 24. November 1941 vor, daß die notorische „staatsfeindliche Haltung

der Geistlichkeit“ — ein Vorwurf, der übrigens nur gegen den Klerus und gegen keinen anderen Stand erhoben worden ist. — „zweifelsohne auf die bisherige Haltung ihres Bischofs zurückzuführen sei“. Derselbe Minister sandte 1942/43 die Abschriften der von der Gestapo gesammelten Predigten und Ansprachen des Erzbischofs an das Führerhauptquartier und bemerkte im Begleitschreiben, „das Leben Dr. Gröbers gehöre ausgelöscht, jedoch eigne sich leider das derzeitige Kriegsgeschehen nicht dazu“. Der Kreisleiter von Freiburg nannte den Erzbischof in öffentlicher Versammlung einen „Lumpenbuben“, „Gauener“, Lügner und Vaterlandsverräter“ und erklärte dann, wenn sie sich bisher an ihm nicht vergriffen hätten, „so nicht deshalb, weil uns etwa der Mut fehlte — um Waschlappen zu vertreiben, braucht man keinen Mut —, sondern deshalb, weil wir uns die Finger nicht dreckig machen wollten an solchen Schweinen“. Diese typisch nationalsozialistischen Gemeinheiten sind heute eine Ehre für den vielverehrten Oberhirten, der am 1. April 1947 unter dem Jubel seiner treuen Diözesanen sein 75. Lebensjahr vollenden durfte.

Dr. Joseph Höfner.

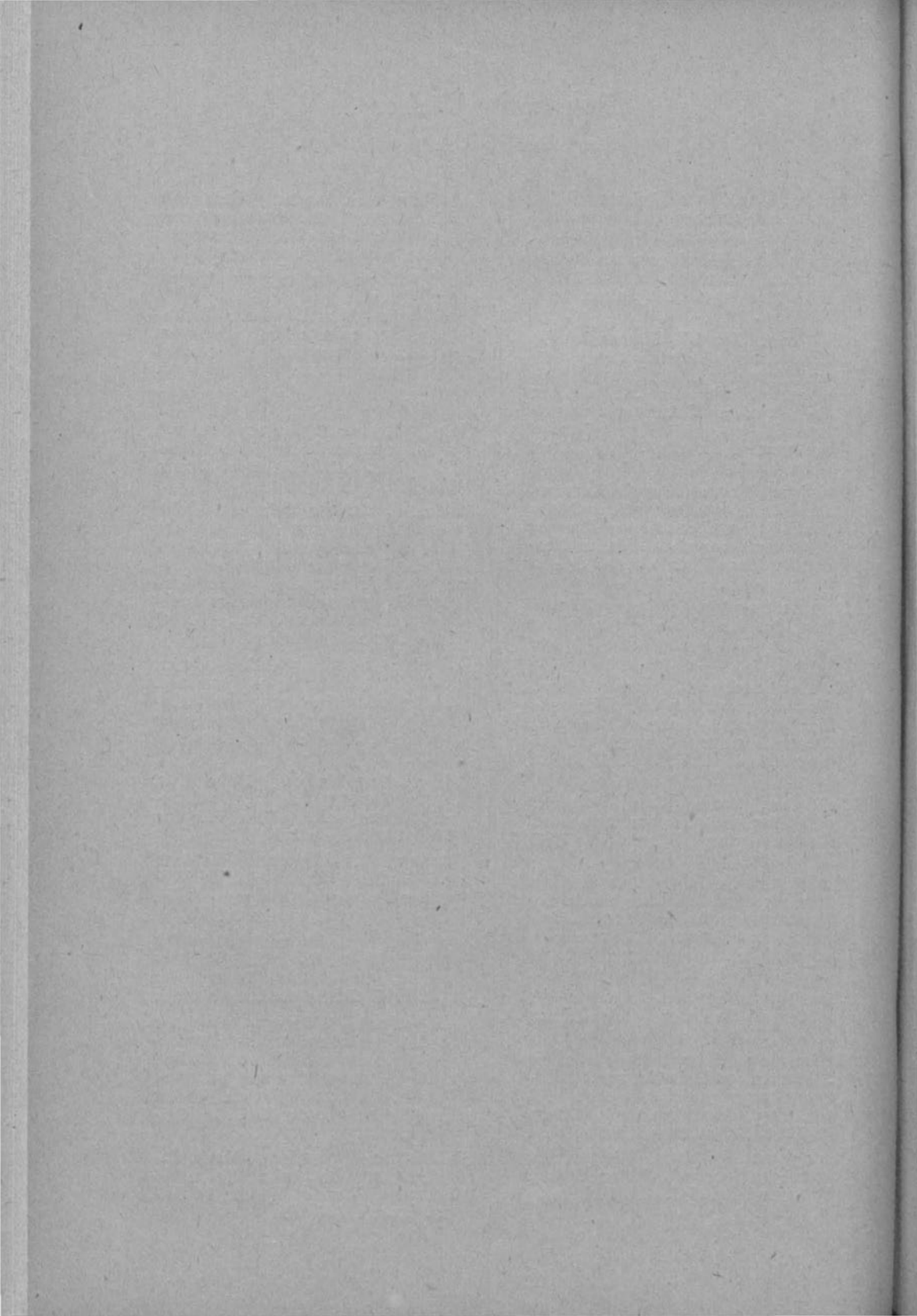
Ehegesetz vom 20. Februar 1946. Textausgabe mit Anmerkungen und Durchführungsverordnungen zum Ehegesetz. Herausgegeben von Felix Niesert, Bd. 1: „Aschendorffs Juristische Handbücherei“. Münster i. W. 1946. 160 S., kart 4.— Mk.

Es ist zu begrüßen, daß der bisher nur schwer erreichbare Wortlaut des Ehegesetzes vom 20. Februar 1946 als Band 1 in „Aschendorffs Juristische Handbücherei“ veröffentlicht worden ist. Der Herausgeber, Senatspräsident am Oberlandesgericht in Hamm, hat jeden Paragraphen mit ausführlichen, auch dem Nichtfachmann verständlichen Erklärungen versehen und die Durchführungsverordnungen zum Ehegesetz als Anhang beigelegt. Zur grundsätzlichen Beurteilung des neuen Ehegesetzes vgl. die Übersicht in diesem Heft Seite 157 ff.

# Eingesandte Bücher

(Besprechung vorbehalten)

- Adam, Karl, Jesus Christus. Siebte Auflage. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1946. 336 Seiten, geb. 8,80 RM.
- Adam, Karl, Das Wesen des Katholizismus. 11. Auflage. Patmos-Verlag Düsseldorf 1946. 280 Seiten, geb. 7,80 RM.
- Gröber, Konrad, Hirtenrufe des Erzbischofs Gröber in die Zeit. Herausgegeben von Dr. Konrad Hofmann. Heft 7 der „Katholischen Reihe“. „Das christliche Deutschland 1933 bis 1945“. Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1947. 159 Seiten, brosch. 5,20 RM.
- Gröber, Konrad, Der Gottesmann. Die Priesterpersönlichkeit nach der Hl. Schrift und Geschichte (Monitio et apologia pro clero). Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1947. 143 Seiten, brosch. 3 RM.
- Hasenkamp, Gottfried, Carmina in nocte. Gedichte aus den Jahren 1942—1945. Balduin Pick Verlag, Köln 1946. 87 Seiten, brosch.
- Hengstenberg, Hans Eduard, Michael gegen Luzifer. Weg und Ziel katholisch-deutschen Denkens. Regensbergische Verlagsbuchhandlung, Münster i. W. 1946. 98 Seiten, brosch. 3 RM.
- Jakobs, Konrad, Das Mysterium als Grundgedanke der Seelsorge. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1947. 24 Seiten, brosch. 0,90 RM.
- Kolping, Adolf, O beata Trinitas. Eine Predigt über das Leben der Dreifaltigkeit in der Seele des begnadigten Christen. Regensbergische Verlagsbuchhandlung, Münster i. W. 1947. 14 S., brosch. 0,30 RM.
- Kunisch, Hermann, Rainer Maria Rilke und die Dinge. Balduin Pick Verlag, Köln 1946. 55 Seiten.
- Lehmann, Käthe, Erziehung zu Ehrfurcht und Duldsamkeit (Bildungsfragen der Gegenwart, Heft 10). Ferd. Dümmlers Verlag, Bonn 1947. 12 Seiten, brosch. 0,80 RM.
- Maassen, Johannes, Brief an den Londoner Rundfunk. Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1947. 35 S., brosch. 1,50 RM.
- Maiworm, Joseph, Geschichte Jesu. Evangelische Harmonistik und Evangelien-Harmonie. Regensbergische Verlagsbuchhandlung, Münster i. W. 1946. 280 Seiten, brosch. 10,50 RM.
- Muckermann, Hermann, Die Familie. Darlegungen für das Volk zur Frage des Wiederaufbaues im Licht der Lebensgesetze. Verlag Ferd. Dümmler, Bonn 1946. 120 Seiten, kart. 3 RM.
- Paal, Hermann, Kosmos, Mensch und Überwelt. Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1947. 63 Seiten, brosch. 1,50 RM.
- Plenge, Johann, Sein und Geist. Eine Einführung in das Reich des Geistes (Aus dem Forschungsinstitut für Organisationslehre und Soziologie bei der Universität Münster). Regensbergische Verlagsbuchhandlung, Münster i. W. 1947. 47 Seiten, brosch. 1,50 RM.
- H. A. Reyburn, H. E. Hinderks, J. G. Taylor, Friedrich Nietzsche. Ein Menschenleben und seine Philosophie. Thomas-Verlag, Kempen (Niederrhein) 1946. 444 Seiten, geb. 13,50 RM.
- Rohr, Heinrich, Der Liebe Tür. Sechs Liederblätter. Regensbergische Verlagsbuchhandlung, Münster i. W. 1946. Preis 3 RM.
- Rüther, Josef, Anima. Ein Buch von der Seele. Regensbergische Verlagsbuchhandlung, Münster i. W. 1947. 111 Seiten, brosch. 4 RM.
- Rüther, Josef, Prägungen. Von der Ehrlichkeit der Begriffe. Regensbergische Verlagsbuchhdlg., Münster i. W. 1946. 126 Seiten, brosch. 4 RM.
- Schäufele, Hermann, Unsere Kirche. Rundschreiben „Mystici corporis“ Papst Pius' XII. vom 29. Juni 1943. Herausgegeben und erläutert von Dr. Hermann Schäufele. Verlag Kemper, Heidelberg 1946. 131 Seiten, brosch.
- Schlüter-Hermkes, Maria, Erziehung zur Ehrfurcht. Verlag L. Schwann, Düsseldorf 1946. 94 Seiten, brosch. 2,50 RM.





V 106. St. 53

bibliotheca Seminarit  
30. SEP. 47  
Trierensis

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

## 56. JAHRGANG DES PASTOR BONUS

---

### Inhalt

- Die Synodalstatuten des Bistums Trier. Besprechung und  
Würdigung / Dr. Heribert Schauf . . . . . 161
- Die Verpflichtung zur Spendung der Notfirmung / Dr. Bernhard  
Puschmann S.A.C. . . . . 168
- Syneisakten in Korinth? / Dr. Peter Ketter . . . . . 175
- Die altchristliche Bischofskirche Triers. IV. Die Grabungen  
im Trierer Dom 1945/46 / Dr. Theod. Kempf . . . . . 182
- Übersichten und Berichte:  
„Grenzmoral“ / Dr. J. Höffner . . . . . 190

6. Heft

Juni 1947

---

PAULINUS-VERLAG - TRIER  
der Paulinus-Druckerei G. m. b. H. Trier

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ wird herausgegeben vom Professorenkollegium des Bischöflichen Priesterseminars in Trier. Schriftleiter: Theol.-Prof. Dr. Joseph Höffner, Trier, Windstraße 4.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 12 Heften. Preis: jährlich 15,— Mark zuzüglich Zustellgebühr; Einzelheft: 1,50 Mark.

Bestellungen und Anzeigen an den Paulinus-Verlag, Trier, Kutzbachstr. 15.

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier.

Erscheint mit Genehmigung der Militärregierung unter Nr. 267/PR/INF.

# Die Synodalstatuten des Bistums Trier

## Besprechung und Würdigung

Von Professor Dr. Heribert Schauf, Aachen

### I. Die Entstehung der Statuten und ihre augenblickliche Bedeutung

Eine Kodifizierung des Diözesanrechtes war eines der Anliegen der Diözesansynode des Bistums Trier vom Jahre 1931. Unter den Beschlüssen der genannten Synode heißt es: „Die Synode bittet den Hochwürdigsten Herrn Bischof, die Kodifizierung des Diözesanrechtes in die Hand zu nehmen und eine Kommission zur Erledigung der Arbeit zu ernennen“ (Diözesan-Synode des Bistums Trier 1931, 52).

Als Ausführung des Beschlusses der Synode liegt nun ein Entwurf unter dem Namen „Synodalstatuten des Bistums Trier, Entwurf 1946“<sup>1</sup> vor. Durch Erlaß vom 10. Dezember 1946 hat der hochverehrte Erzbischof des Trierer Bistums diesen Statutenentwurf seinen Geistlichen zur praktischen Übung und Erprobung übergeben. Die Synodalstatuten besitzen für die Diözese Trier, soweit darin keine neuen Verpflichtungen über das bisherige Bistumsrecht hinaus auferlegt werden, als vorläufige Verordnung Kraft und Geltung. Der Erlaß des Erzbischofs bittet um begründete Abänderungsvorschläge der einzelnen Dekanate und um Besprechungen der Synodalstatuten auf Konferenzen. Erst eine kommende Synode des Bistums Trier soll über die endgültige Annahme des Entwurfes Beschluß fassen.

### II. Die äußere Einteilung und der Aufbau der Statuten

Das schon rein äußerlich imposante Werk der Synodalstatuten ist in 527 Artikel, die, sofern es die Notwendigkeit erheischt, in Absätze eingeteilt werden, gegliedert. Eine weitere Unterteilung des Artikels bzw. der Absätze geschieht, so oft dies angebracht erschien, in nicht benannte, alphabetisch geordnete Gedankensätze (vgl. Art. 68; 72, 1). Die Zitation der Statuten nach Artikeln und Absätzen ist einfach, klar und eindeutig. Sie läßt gleich der Zitationsweise des CIC keine Verwechslungen zu.

In sachlicher Hinsicht ist das Werk der Statuten in fünf Teile gegliedert. Der erste Teil hat in den vier Abschnitten „1. Die allgemeinen Pflichten der Geistlichen; 2. Ämter und Amtspersonen; 3. Die Laien in der Kirche; 4. Ordensleute“ das Personen- und Amtsrecht zum Gegenstand. Der zweite Teil handelt in sieben Abschnitten, denen ein Kapitel über den Priester als Verwalter der Sakramente vorausgeschickt ist, über die sieben Sakramente. Der dritte Teil ist in seinen drei Abschnitten: „1. Der Gottesdienst; 2. Heilige Orte; 3. Heilige Zeiten“, dem religiösen Kult gewidmet. Die drei Abschnitte des vierten Teiles mit den Überschriften: „1. Die katechetische Unterweisung; 2. Die Predigt; 3. Besondere Aufgaben der Glaubensverkündigung“ geben die Normen der kirchlichen Glaubensverkündigung wieder. Im letzten Teil wird die Verwaltung des Kirchenvermögens in drei Abschnitten: „1. Rechtsgrundlagen; 2. Die Verwaltung des Vermögens in der Kirchengemeinde; 3. Die Verwaltung des freien Kirchenvermögens“ behandelt.

Neben die Einteilung des Statutenentwurfes in Artikel und Absätze tritt also die in Teile, Abschnitte und Kapitel. Die Statuten enthalten in fortlaufender Numerierung 79 Kapitel.

Jeder Abschnitt, fast jedes Kapitel und die meisten Artikel weisen eine klare und orientierende Überschrift auf. Für den Fall, daß ein Abschnitt aus nur einem

<sup>1</sup> Paulinus-Verlag 1946; 294 Seiten, brosch. 5,— Mk.

Kapitel (vgl. die Kp. 34, 35, 44, 45, 70 usw.) und ein Kapitel aus nur einem Artikel (vgl. die Art. 75, 93, 130) besteht, wurde auf eine eigene Überschrift der Kapitel bzw. Artikel verzichtet. Allerdings wäre es wohl gut, wenn für die Art. 1, 166, 190, 214, 248, die unmittelbar einem Abschnitt untergeordnet sind, eine eigene passende Überschrift gefunden würde. Wie aus den genannten Tatsachen erhellt, sind nicht alle Kapitel einem Abschnitt (vgl. Kap. 33) und nicht alle Artikel einem Kapitel (vgl. die Art. 1, 166, 190, 214, 248, 345) unterstellt. Es müßte geprüft werden, ob man an dieser Art der Einteilung festhalten will, ob also das Kap. 33 außerhalb der Abschnitteinteilung bleiben soll. Dieselbe Frage steht in Bezug auf die Kapiteleinteilung für die genannten Artikel, die im Inhaltsverzeichnis völlig fehlen, zur Diskussion. Wenn sich auch im CIC ähnliche Erscheinungen zeigen, so wäre doch zu überlegen, ob nicht eine einfachere, ausnahmslose Einteilung einer strafferen Gliederung zu Gute käme. Hier könnte das BGB vorbildlich sein. In der vorliegenden Form ist eine gleichmäßige Zitation nach Teil, Abschnitt, Kapitel, Artikel unmöglich. Jedenfalls ist der fortlaufenden Kapitelzählung eine andere, jeweils innerhalb eines Abschnittes neu beginnende vorzuziehen, so lange nicht jeder Artikel einem Kapitel zugeordnet ist.

In den innerhalb der einzelnen Teile fortlaufend nummerierten A n m e r k u n - g e n finden sich wertvolle Erklärungen, Hinweise und Belege, die mit großer Sachkenntnis gegeben und zusammengetragen sind.

Eine Liste der in den Synodalstatuten gebrauchten Abkürzungen — Kleybold (Sammlung kirchlicher Erlasse für die Diözese Münster) scheint nicht zu Rate gezogen worden zu sein —, ein ausgezeichnetes und ausführliches Sachverzeichnis und eine Übersicht über die in den Statuten angeführten Canones des CIC runden neben einem klaren Inhaltsverzeichnis das äußere Bild des 294 Seiten starken Werkes ab. (N.B. In der Liste der Abkürzungen müßte das Ehegesetz in der nunmehr neuen Fassung des Kontrollrates, Gesetz Nr. 16 vom 20. Februar 1946, zitiert werden.)

Der Druck ist leicht lesbar und wurde sauber und ordentlich durchgeführt. In den Art. 86, 3; 327, 3 und im Sachregister, wo es unter „Sendung“ statt 61,6 = 81,6 heißen muß, finden sich kleinere Druckfehler.

### III. Allgemeine Würdigung

Die Trierer Synodalstatuten, und damit glauben wir nicht nur unser eigenes Urteil auszusprechen, sind ein gelungener Wurf, ein bedeutsames Werk und die Frucht gediegenen Könnens und angestrebter Arbeit. Dem sorgfältig wägenden und prüfenden Gelehrten und Juristen hat sich der erfahrene Praktiker und Seelsorger, der in Aufgeschlossenheit und Mäßigung aus echt kirchlicher Gesinnung heraus bewährte Tradition mit den Erfordernissen der neuen Zeit zu verbinden verstand, zugesellt. So liegt über dem Werk eine abgeklärte Ruhe und Sicherheit, die wie die aus der Praxis stammenden und für sie bestimmten Maximen Vertrauen verdienen und das Merkmal gewachsener und echter Leistung sind.

Ob sich der Blick der leichtverständlichen und klaren Sprache mit ihrer ausgezeichneten und glücklichen Verdeutschung juristischer Begriffe zuwendet oder das Auge auf der Verwertung des kirchlichen Gesetzbuches und der in den AAS erschienenen neueren Entscheidungen ruht, ob man die von echter Seelsorge zeugenden, immer wieder zur Besinnung aufrufenden Artikel wägt und an die ungemein praktische Bedeutung des Gesamtwerkes für den in vinea Domini stehenden Priester denkt oder die Ansätze eines Laienrechtes, die stärkere Beteiligung der Laien am katechetischen Werk und am kirchlichen Leben prüft, eine Enttäuschung wird dem überlegenden Leser nicht bereitet. Selbst dort (wir werden auf diese Punkte noch zurückkommen), wo man anderer Meinung sein kann, sprechen auch gute Gründe für die Auffassung der Statuten.



Ein Vergleich mit der Diözesansynode von 1931 zeigt, daß es zwar um das Wort „Katholische Aktion“ still, um die Sache selber aber in natürlichem Wachstum lebendig geworden ist. Die auf der Synode geforderte katechetische Weiterbildung hat im Art. 455, 2 Form angenommen. Die geistlichen Übungen werden ebenso wie das gute Buch dringend empfohlen. Wenn die Statuten über Presse, Film und Bühne so gut wie schweigen, so hat dies ebenso wie die unzureichende Behandlung der katholischen Vereine und Organisationen in der ungeklärten Zeitlage seinen Grund.

Alles in allem stellt der Entwurf ein Werk dar, auf das die Trierer Diözese und vorab die verantwortlichen Redakteure der Statuten mit Recht stolz sein dürfen. Manches Bistum wird Trier um seine Statuten beneiden. Ein verdienstes Lob wird wohl kaum ausgesprochen werden können als das, ein Musterwerk, an das andere Diözesen sich anlehnen werden, geschaffen zu haben.

Doch wenden wir uns nun der Betrachtung von Einzelheiten zu!

#### **IV. Die Verwertung der kirchlichen und staatlichen Gesetze und die Auswahl der behandelten Sachgebiete**

Fragen, die die Gesamtgestaltung des Entwurfes betreffen, sind diese:

1. Nach welchen objektiven Grundsätzen wurden der CIC und andere kirchliche und staatliche Rechtsnormen und Gesetze ausführlicher oder weniger ausführlich in den Entwurf aufgenommen? Es ließe sich denken, daß der in der Seelsorge stehende Priester es lieber sähe, wenn er, selbst auf die Gefahr einer etliche Seiten umfassenden Vergrößerung des Werkes hin, nur in den äußersten Fällen zum Nachschlagen anderer Rechtsnormen gezwungen würde. Man vergleiche daraufhin die Artikel 38, 4; 41, 2; 183, 1—3; 201, 2; 202, 2; 205, 1 für die can 765 bis 766; 316, 1; 317, 4; 343, 3; 503 usw. Daß ein kirchliches Gesetzbuch sich scheut, vom Staate in mehr oder minder großer Selbstherrlichkeit erlassene Bestimmungen, man denke etwa an das Vermögensrecht, in seinen Bestand aufzunehmen, ist zu billigen und zu verstehen. Ob sich aber nicht dennoch eine Mitteilung dieser Gesetze in den Anmerkungen in einer größeren Ausführlichkeit empfehlen würde? So wäre zu überlegen, ob nicht die kirchlichen Gesetze und Verordnungen, vorausgesetzt, daß ihnen der Voraussicht nach eine längere Geltungsdauer bescheidend sein wird, — man denke etwa an die Dienstanweisung für Dechanten und Definitoren, an die Firm- und Visitationsordnung, an die Geschäftsanweisung für Pfarrer —, im Interesse des Seelsorgers wenigstens in Auswahl in die Statuten aufgenommen werden sollen. Die entsprechenden staatlichen Bestimmungen könnten in den Anmerkungen mitgeteilt werden. Jene kirchlichen und staatlichen Verordnungen, welche einen allzusehr zeitgebundenen Wert besitzen, könnten in einem 2. Band, der von Zeit zu Zeit neugestaltet werden kann, zusammen mit den im KAA mitgeteilten Rechtsquellen zusammengefaßt werden. Ein zuviel wird der Seelsorger eher als ein zu wenig begrüßen. Der Wunsch nach einer größeren Ausführlichkeit dürfte das Anliegen verschiedener Kreise sein.

2. Die Auswahl der in so vorzüglicher Weise behandelten Sachgebiete stellt die Frage, ob nicht das eine oder andere Sachgebiet den Statuten zugefügt werden müßte. Wäre es nicht angebracht, in wenigen Artikeln auf die allgemeine Stellung des Bischofs bzw. des Bistumsobers, des Generalvikars, des Kapitels, der geistlichen Räte, des Offizialates, der bischöflichen Verwaltung, des Seminars (vgl. Art. 286 f.) und der bischöflichen Studienanstalten (vgl. Art. 286), des Seelsorgeamtes, der Diözesanbibliothek und des Diözesanarchivs (vgl. Art. 142) hinzuweisen, so daß der gesamte Aufbau der kirchlichen Verwaltung und Organisation sichtbar würde? Gerade bezüglich des Seelsorgeamtes wird darauf zu sehen sein, daß es sich nicht von der Gesamtverwaltung löst und verselbständigt, sondern der Führung und Aufsicht des Bischofs und des Generalvikars engstens

unterstellt bleibt. In einem solchen organisatorischen Aufriß ließe sich auch Entscheidendes und Grundsätzliches über die Spitzen der einzelnen kirchlichen Verbände und Vereine und ihre Zuordnung zueinander, ja über die Standesseelsorge überhaupt und das Prinzip der Freiwilligkeit in der Mitgliedschaft der kirchlichen Vereine und Verbände sagen.

Ferner könnte überlegt werden, ob nicht das geschichtliche und durch das Konkordat geregelte Verhältnis der Kirche zum Staate, die Stellungnahme des Bistums in der Schulfrage und das grundsätzliche Verhalten zu den politischen Parteien in einer allgemeinen Linienführung umrissen werden soll.

## V. Eingehendere Würdigung einzelner Artikel der Statuten

Als Beispiel für den in den Statuten herrschenden Geist sei nur auf folgende Punkte verwiesen: Neben der gesunden Haltung in den Fragen des geistlichen Lebens (vgl. Art 2—7) steht die echte Sorge um die wissenschaftliche Weiterbildung des Priesters (Art. 8 ff.) und um gediegene Theologie (Art 9, 4). Die besondere Bedeutung, die dem Bibelstudium zuerkannt worden ist (vgl. Art 11, 2), stellt ein erfreuliches Zeichen der Zeit dar. Die klar umrissenen „Vollmachten und Vorrechte“ der Dechanten (Art. 69), die Bestimmungen über die Amtsbücherei (Art. 139) — leider ist nicht zu erkennen, wie weit diese Bibliotheken ausgebaut werden dürfen, es wäre ja wünschenswert, wenn sie unsere bedeutendsten lexikalischen Werke einschließen würden — die Fürsorge für die Meßdiener (Art. 151), die abgewogenen und klugen Bestimmungen des Art. 186, 1—3 und die Verfügung über die Anlage einer Liste der Nichtgetauften (Art. 198, 2) müssen uneingeschränkte Anerkennung finden. Die Mahnungen über Eucharistie (Art. 214) und Ehe (Art. 293) verdienen hervorgehoben zu werden. Die Aufgebotsverhandlung (Art. 300) und besonders die begrüßenswerten Weisungen über Eheassistenten und Ehedispensvollmachten (vgl. Art. 101, 111, 114, 115, 330, 331) werden die Billigung eines jeden Ehrechters finden. Die Klarstellung des Art. 115, 4 (vgl. auch F. Cappello, *De Matrimonio* [Turin 1923], 262) sei anerkennend hervorgehoben. Ein schöner Brauch des Trierer Bistums, in allen Andachten ein Gebet für den Heiligen Vater einzulegen, hat im Art. 353, 4 Aufnahme gefunden. Ferner verdienen der Art. 462 über den Predigtplan und das Verzeichnis der gehaltenen Predigten ebenso wie die Anweisung an die Prediger und die Bestimmung über Form und Einordnung der Predigt (vgl. Art. 463—464) Lob und Anerkennung. Die Aufzählung dieser Artikel mag als Beispiel für den die Statuten beseelenden Geist genügen.

## VI. Kritische Bemerkungen, Vorschläge und Hinweise

Art. 14 handelt von den Teilnehmern am Dekanatskapitel. Es wäre zu überprüfen, ob nicht sowohl der dienstälteste hauptamtliche Religionslehrer der Knaben- als auch jener der Mädchenschulen und der dienstälteste hauptamtliche Religionslehrer der Berufsschulen Teilnehmer des Kapitels sein sollen. Die so verschiedenen und doch wichtigen Aufgaben der genannten Religionslehrer, die ja de facto oftmals die Bedeutung von Personalpfarrern einnehmen, würden eine solche Maßnahme begründen. Auch wäre festzusetzen, daß nicht der Wohnsitz des Religionslehrers, sondern sowohl die Lage der Schule als auch der Wohnsitz einer größeren, näher zu bestimmenden Anzahl von Schülern für die Teilnahme am Dekanatskapitel maßgebend sein sollen. Auf diese Weise wäre den Religionslehrern die Möglichkeit gegeben, in die verschiedenen Dekanate, aus denen die Schüler stammen, hineinzuwirken, die Anliegen der Schülerseelsorge den Pfarrern zu unterbreiten und mit diesen in einen engeren Kontakt zu treten.

In den Artikeln 15 und 16 könnte hinzugefügt werden, daß die Durchführung der Beschlüsse des Dekanatskapitels der Billigung des Bistumsoberen bedarf. Für

die Beschlüsse der Pastorkonferenzen könnte ein ähnlicher Hinweis gegeben werden (vgl. Art. 21).

So sehr das im Artikel 29, 1 betonte Festhalten an der priesterlichen Kleidung zu begrüßen ist, ebenso sehr darf aber auch gefragt werden, ob einer Verewigung der Sutanelle das Wort geredet werden soll. In dem unbefangenen ausländischen Beobachter weckt die Sutanelle Erinnerungen an das 19. Jahrhundert und an preußische und andere Militäruniformen. Ob die Sutanelle ein angenehmes sommerliches oder häusliches Gewand ist, kann ebenfalls bezweifelt werden. Da die Sutane bei uns nicht üblich ist und auch nicht eingeführt werden wird, so dürfte die priesterliche Kleidung den Vorrang verdienen, die sich unauffällig der Tracht der Zeit anpaßt. Es wäre also zu überlegen, ob man nicht die doch über kurz oder lang kommende Hinwendung zur Priesterkleidung des englisch-amerikanischen Raumes vollziehen soll.

Irgendwo in den Artikeln 28—45, vielleicht bei Art. 38 ließe sich der Hinweis anfügen, daß ein Geistlicher nur im äußersten Notfalle einem Laien bei der Abfassung eines Testamentes zur Seite stehen soll. Auf diese Weise könnte jedem Vorwurf einer Erbschleicherei wirksam begegnet werden.

Zu dem ersten Absatz des Artikels 55 wäre vielleicht die Bemerkung angebracht, daß mit einer eigenen Vermögensverwaltung einer Kirchengemeinde noch nicht eine Befreiung von der Kirchensteuerpflicht an die Kirchengemeinde der Pfarrei gegeben ist, wenn in der Errichtungsurkunde nicht etwas anderes gesagt ist (vgl. A. Schmedding-Joh. Linneborn, Die Erhebung von Kirchensteuern<sup>2</sup>, Paderborn 1929, 85).

Zu den Artikeln 66, 1 und 72, 1 wäre bezüglich der Amtsdauer der Dechanten und Definitoren zu überlegen, ob nicht wegen der schweren, aufreibenden Zeitverhältnisse durch eine allgemeine Neuregelung ein Zeitraum von 5 bis 10 Jahren als Amtsdauer angestrebt werden soll, so daß eine ein- bis zweimalige bischöfliche Visitation die Amtsdauer eines Dechanten und Definitors begrenzt.

Über die vom Dechanten zu gebenden Anregungen und Weisungen (vgl. Art. 68 c) hat sich der Rezensent kein klares Bild machen können. Wieweit die Rechte der Dechanten das *ius et officium invigilandi* (vgl. can. 447 und ProvKonz II, 7) überschreiten sollen, müßte sorgfältig erwogen und formuliert werden.

Im Artikel 79, 3 wäre es wohl gut, wenn der Begriff des in „rechtlicher Form ausgesprochenen Verzichtes“ erklärt würde. Ebenso könnte im Artikel 80, 4 der Begriff des „amtlichen Scheidens“ erläutert werden. Für den nichtgeschulten Leser bieten diese Begriffe Schwierigkeiten und geben zu Unklarheiten der Vorstellung Anlaß.

In den Artikeln 81, 6; 101, 2; 111, 2; 115, 1; 123, 1, 4; 124, 4 (fehlt im Register); 127, 3; 155, 2; 181, 3; 442, 1 und besonders in Art. 443 ist von der *missio canonica* die Rede. In amtlichen Erlassen wird dieser Begriff in neuerer Zeit auch für die Beauftragung der Laien zur katechetischen Unterweisung verwandt. Was beinhaltet dieser Begriff? Soll mit ihm eine Teilhabe an der Lehrgewalt des Bischofs ausgesagt werden? Wie vermag ein Laie, der nach dem bestehenden Recht keine Jurisdiktion erhalten kann, Anteil an der Lehrgewalt zu besitzen, die ein Teil der Jurisdiktionsgewalt ist? Bedeutet die Lehrbeauftragung nur eine Weisung, die Wahrheit der Kirche erklärend auszubreiten, ohne daß der Person des Unterrichtenden eine *autoritas docens* zukäme? Die Hörenden sind nur verpflichtet, sich von dem Beauftragten die Wahrheit der Kirche erklären zu lassen, ohne daß der Person des Lehrenden ein Glaubensgehorsam entgegengebracht werden müßte. Die sparsame Verwendung des Wortes *missio canonica* im CJC gibt zu denken. Es müßte also in einer eigenen Untersuchung geklärt werden, was die kirchlichen Verlautbarungen mit dem Ausdruck *missio canonica* eigentlich sagen wollen. Dann läßt sich ausmachen, in welcher Weise dieser Begriff in den einzelnen Artikeln der Statuten Anwendung finden kann.

Im Artikel 92,4 könnte hinzugefügt werden, die Pfarrer möchten, sofern es eben geht, persönlich die Amtsfunktionen für „zahlungsunfähige“ Arme vornehmen. Leider werden allzu oft gerade in diesen Fällen die Hilfsgeistlichen zur Vornahme der Amtshandlungen beauftragt.

Die Formulierung des Artikels 114,2 halten wir für unglücklich. Der Kaplan erhält ja nicht durch Bistumsverordnung für einen bestimmten Fall Trauungsvollmacht von seiten des Bistumsobern, sondern er ist ad universitatem causarum zwar nicht schlechthin, aber doch aller „Sonderfälle“ delegiert. Dieser im Artikel ohne Zweifel gemeinte, aber nicht klar formulierte Sachverhalt müßte zum Ausdruck kommen. Nur Rom könnte ja, solange der can. 1096 § 1 Gültigkeit besitzt, für einen in der geschilderten Weise unbestimmten Einzelfall delegieren. Weil die Ehe, um die es sich handelt, kein matrimonium determinatum ist, sondern nur die Kategorie des Sonderfalls bestimmt erscheint, müßte es zum Ausdruck kommen, daß es sich hier um eine delegatio ad universitatem causarum handelt.

Den Inhalt der Artikel 155,4 und 156,4,5 möchte der Rezensent entschieden ablehnen. Seine Ansicht ist die, daß der Kirchenvorstand auf die Vermögensverwaltung beschränkt bleiben soll. Es liegt im Interesse der Kirche, wenn die Verwaltung des Kirchenvermögens in den Händen gediegener, aber auch geschäftstüchtiger und erfahrener Männer liegt. Es ist keineswegs gesagt, daß unter dieser Rücksicht bestellte Männer auch den anderen, ihnen zugedachten Aufgaben gerecht werden können. Es gilt ferner, die Geschichte der Entstehung des Kirchenvorstandes und seine Funktion in den Augen des Staates ebenso wie sein Zustandekommen durch Wahl (nebst der Wählbarkeit von Frauen!) zu bedenken, um in der Erweiterung seiner Rechte zur Vorsicht gemahnt zu werden. Zu den im Artikel genannten Aufgaben wird der Pfarrer leicht im Einvernehmen mit führenden Gliedern seiner Pfarrfamilie andere Kräfte berufen können.

Im Artikel 180,4 könnte ebenfalls der bischöfliche Klosterdelegat als einer jener Männer genannt werden, an den der Pfarrer seine Mitteilung, sofern und soweit die Niederlassung einem Delegaten untersteht, richten kann. Der Klosterdelegat könnte zur Mitteilung an den Bistumsobern verpflichtet werden, ehe er evtl. Maßnahmen ergreifen darf.

Im Artikel 186,1 sollte das „facile“ des can. 520 § 2 beibehalten werden. Die Mahnung des letzten Satzes des Absatzes 1 besteht jedoch durchaus zu Recht.

Die Handhabung der Rekonziliation eines Konvertiten (Art. 203,3) ist dem Rezensenten nicht recht verständlich. Wenn der Konvertit bedingungsweise getauft wird, so geschieht dies offenbar deshalb, weil seine Taufe aus vernünftigen Gründen als zweifelhaft angesehen wird. Hat sich aber ein zweifelhaft Getaufter im Rechtsbereich eine Zensur zugezogen? Der Titulus II der Collectio Rituum der Erzdiözese Köln handhabt die Angelegenheit denn auch in dieser Weise. H. Müssener schreibt: „Ist die Taufe zweifelhaft, so erfolgt die professio fidei und die abiuratio haeresis vor zwei Zeugen; und alsdann bedingte Spendung der Taufe (secreto) zumeist unter Weglassung der Zeremonien ... Nach der Taufe ist keine absolutio haeresis mehr, da dieses Delikt nicht inkurriert ist. Nur sicher Getaufte können sich eine kirchliche Strafe zuziehen. Nach der bedingten Taufe Protokoll wie oben sowie Beichte mit bedingter Lossprechung“ (H. Müssener, Die Beichtjurisdiktion und das kirchl. Strafrecht in der Seelsorgepraxis, Aachen 1941, 44). Man vgl. auch A. Hagen, Die kirchl. Mitgliedschaft, Rottenburg 1938, 122.

Der Artikel 207,3 ließe eine Empfehlung der Namen deutscher Heiligen angebracht erscheinen. Mit dem stärkeren Gebrauch der deutschen Namen würde eine vorhumanistische altkirchliche Tradition wieder aufgenommen.

Das Kapitel 35 über die Firmung bedarf nach den neuerteilten Vollmachten einer Ergänzung. Auch ist die Erklärung des Artikels 209,1 zu einseitig. Gerade



die Notfirmung weist auf den Ewigkeitswert der Firmung hin. Es wäre also die in der Firmung mitgeteilte Vollendung des Christen zu betonen.

Zum Kapitel 38 wäre bezüglich der Meßstipendien in Erwägung zu ziehen, ob nicht durch Diözesanbestimmung den Kaplänen einige Tage der Woche, sofern keine Notfälle eintreten, für eigene Intentionen freigegeben werden sollen, damit sie der ihnen besonders anempfohlenen Anliegen gedenken können.

Ob nicht die Bestimmungen des Artikels 236,3 (zweiter Satz) noch einschränkender formuliert werden müßten? Jede Handlungsweise auf private Initiative hin sollte ausdrücklich untersagt werden. Nur dann, wenn der Geber von sich aus einen Mehrbetrag überreicht und kein diesbezüglicher Ortsgebrauch einreißt, mag der Zelebrant den Mehrbetrag zurückhalten.

Der Artikel 240,1 scheint dem Rezensenten zu scharf formuliert zu sein. Nehmen Priester, die als Diakon und Subdiakon ministrieren, und alle jene, die einer zweiten Messe beiwohnen, nicht doch vollkommen am hl. Opfer teil, selbst wenn sie nicht kommunizieren dürfen? Würde nicht die konsequente Durchführung des Absatzes zu einer mehrmaligen täglichen Kommunion führen?

In den Artikeln 244,1 und 268,4 wäre für den Empfang der Sakramente des Altars und der Buße vor einer zu starken Beeinflussung durch den Seelsorger und vor moralischem Zwang zu warnen.

Im Artikel 250 könnte erwähnt werden, daß die ordentliche Beichtvollmacht des Pfarrers nicht delegiert werden kann.

Der Artikel 263,1, der von einer dem Bischof reservierten Exkommunikation für den Fall spricht, daß jemand rein äußerlich den Austritt aus der kirchlichen Gemeinschaft erklärt habe, ist dem Rezensenten unverständlich geblieben. Im äußern Rechtsbereich hat sich jeder, der seinen Austritt aus der Kirche erklärt hat, von der Kirche trennen wollen und getrennt. Er ist als Apostat zu betrachten und verfällt der dem Hl. Stuhle in besonderer Weise vorbehaltenen Zensur der Exkommunikation (vgl. Hagen, a. a. O., 56 ff., bes. 60). Selbst wenn der Delinquent seine innere Treue zur Kirche nachweisen würde und könnte, ist sein Vergehen als ein Bruch mit der Kirche überhaupt aufzufassen. Er hat sich ja gerade von der sichtbaren Kirche als dem sichtbaren corpus Christi trennen wollen.

Zum Artikel 263,5 könnte hinzugefügt werden, daß in besonders gelagerten Fällen von einer Forderung zur Berichtigung in den staatlichen Registern Abstand genommen werden kann. Diese Fälle waren in der vergangenen Zeit ja nicht eben selten. Die Kirche verlangt nicht, daß sich der Betreffende schwersten Schädigungen aussetzt.

Der Artikel 283,3 wirft die Frage auf, ob am Priestersamstag festgehalten werden soll.

Im Artikel 315,2 könnte der Zusatz erfolgen: „als aufschiebendes Hindernis“. Der in der Anmerkung 72 angezogene § 10 ist jetzt nach der Ehegesetzgebung durch den Kontrollrat der § 7.

Im Artikel 320,1 wäre gerade bei den bekenntnis- und religionsverschiedenen Ehen darauf hinzuweisen, daß fast immer nur Gründe, die das Seelenheil oder das öffentliche Wohl betreffen, als Dispensgründe in Frage kommen. Für den Absatz 3 nimmt der Rezensent an, daß die dispensatio ad cautelam super cultus disparitate vom Ordinariate oder dem evtl. dispensierenden Priester immer erteilt wird.

Im Artikel 339,2 liegt ein lapsus calami insofern vor, als ja die Braut und nicht die Brautpaare den Brautsegen erhalten.

Wäre es nicht gut, wenn im Falle des Artikels 342,4 die Seelsorger dazu angehalten würden, jene, die bei ihnen wegen Nichtigkeit ihrer Ehe vorsprechen, sofort an das Offizialat zu verweisen? Durch diese Maßnahme könnte manchen Verschleierungen und Selbsttäuschungen vorgebeugt werden. (Vgl. H. Müssener, Das katholische Eherecht in der Seelsorgepraxis<sup>2</sup>, Düsseldorf 1933, 178.)

Für den Artikel 348,3 wäre zu überlegen, ob es nicht den größeren Städten und Orten mit Reiseverkehr zur Pflicht gemacht werden soll, eine Gottesdienstordnung aller katholischen Gottesdienste der Stadt oder des Ortes, also aller Kirchen, an den Türen bzw. Anschlagbrettern bekanntzugeben.

Für die Artikel 377,1 und 400,1 ergibt sich mit besonderer Dringlichkeit die Frage, ob nicht wenigstens ein Teil der Geschäftsordnung in die Statuten, in die Anmerkungen oder in einen Anhang aufgenommen werden soll.

Im Artikel 406,1 wäre vielleicht ein Wort über die Konsekration des ohne Weihe gebrauchten Kelches, über Ziborium und Krankenpatene angebracht.

Im Artikel 414,3 könnte eine nähere Erklärung des Begriffes „Veräußerung“ nichts schaden. Im Absatz 4 dürfte hinzugefügt werden, daß keine Ausgrabungen ohne besondere bischöfliche Ermächtigung vorgenommen werden dürfen.

Im Artikel 418 wäre in einer Anmerkung darauf hinzuweisen, daß bei der Auswahl des Friedhofgeländes die gesundheitspolizeilichen Bestimmungen zu beobachten sind bzw. das Gutachten des zuständigen Arztes einzuholen ist.

Für den Artikel 448,2 wäre anzuregen, die Pfarrer möchten bei der Wahl der Zeit in pastoraler Klugheit auf die (sportbegeisterte) Jugend Rücksicht nehmen, soweit dies möglich ist und angebracht erscheint.

Für den Artikel 474,2 ließe sich das Recht der Kirche auf Eigentum noch durch den Hinweis auf das Recht auf die notwendigen Mittel zu den Zielen und Zwecken der Kirche erhärten (vgl. Absatz 1).

Für den Artikel 505 empfiehlt es sich vielleicht, auf eine Heimfallsbestimmung an eine nach kirchlichem und staatlichem Recht anerkannte juristische Person hinzuweisen bzw. eine solche vorzuschreiben.

Zum Artikel 515,3 kann gefragt werden, ob die Reduktionsklausel nicht allgemein gefordert werden soll.

Im Artikel 517 wäre es gut, wenn die Begriffe Stiftungsbuch und Stiftungsverzeichnis näher erläutert würden (vgl. auch Art. 237, 6). Auch könnte hier der Artikel eine andere Überschrift tragen.

Im Artikel 524 wäre vielleicht ein Wort über die Hauskollekten und über die Rechte der Mendikanten angebracht.

## VII. Schlußgedanke

Wie eine Durchsicht der besprochenen Artikel und der Überblick über das Gesamtwerk zeigen, handelt es sich um nur geringfügige und unwesentliche Änderungen, die evtl. angebracht werden könnten. Das Werk als Ganzes verdient uneingeschränkte Anerkennung. Der Rezensent würde sich freuen, durch die eine oder andere Bemerkung zu der endgültigen Fassung der Statuten fördernd beigetragen zu haben.

# Die Verpflichtung zur Spendung der Notfirmung

Von Dozent P. Dr. Bernhard Puschmann S.A.C., Schönstatt

Das kirchliche Gesetzbuch handelt in Kanon 785 von der Verpflichtung zur Spendung der Firmung im allgemeinen: Bischöfe und außerordentliche Spendensberechtigte sind zur Spendung verpflichtet, wenn die ihnen anvertrauten Gläubigen berechtigter- und vernünftigerweise darum bitten. Das gilt besonders bei Gelegenheit der kirchlichen Visitation. Die Laien haben ja nach Kanon 682 einen Rechtsanspruch auf die Spendung der hl. Sakramente. Vernünftig ist ihre Bitte

im allgemeinen dann, wenn sie des Sakramentes fähig und genügend vorbereitet sind, wenn ein Hindernis für den Empfang nicht vorliegt und das Motiv ihrer Bitte sittlich gut ist.

Die Verpflichtung der mit dem Hirtenamt betrauten Seelsorger zur Sakramentenspendung wird von den Moraltheologen allgemein als schwere Gerechtigkeitspflicht bezeichnet. Ganz besonders wird den Seelsorgern eingeschärft, sich der Kranken und noch mehr, sich der Sterbenden anzunehmen (vgl. Kanon 468 § 1). Dabei handelt es sich nicht nur um die Spendung der heilsnotwendigen Sakramente, sondern auch um die Spendung jener, die für das Heil sonst von großem Nutzen sind.

Bei der Anwendung dieses Grundsatzes auf die Firm Spendung sind die Theologen indes anderer Meinung. P. Vermeersch-Creusen SJ. (Epit. Jur. can., 3. Bd., 6. Aufl. 1940, n. 64) vertritt bei Erklärung von Kanon 785 § 3 die Ansicht, daß der Ortsoberhirt unter schwerer Sünde verpflichtet sei, alle fünf Jahre seinen Gläubigen Gelegenheit zum Firmempfang zu bieten. P. Prümmer-Münch OP. (Manuale Theol. mor., 3. Bd., 8. Aufl. 1936, n. 158) hält trotz Kanon 785 § 3 an der vor Inkrafttreten des kirchlichen Gesetzbuches allgemein vertretenen Auffassung fest, daß die Frist 8 bis 10 Jahre betrage, innerhalb der der Bischof wenigstens die Hauptorte seiner Diözese zu bereisen habe, um Gelegenheit zum Firmempfang zu geben. Falls er das nicht tue, sündige er schwer, wenn ihm nicht moralische Unmöglichkeit entschuldige. Noldin-Schmitt SJ. (Theol. mor., 3. Bd., 28. Aufl. 1945, n. 90, 3) behauptet, daß der Bischof sub levi verpflichtet sei, jenen die Firmung zu spenden, die vernünftigerweise darum bitten, wenn er es einrichten (si comode possit) und die Spendung nicht auf die nächste Firmerteilung verschieben kann. Nach allgemeiner Auffassung, so fährt er fort, ist der Bischof nicht gehalten, einen Sterbenden zu firmen. Noldin beruft sich dabei auf seinen Ordensbruder Lehmkuhl (Theol. mor. II n. 137): „Si id cui faciat, alteri neget, ratio scandali erit; si vero omnibus satisfacere velit, grave onus ipsi imponatur.“ Diese Auffassung wäre wohl dahin abzuändern, daß weniger das Moment des Ärgernisses als das Vorliegen eines Verhinderungsgrundes auf seiten des Bischofs beachtet werden sollte. Der hl. Alphons von Liguori (Opera mor., Edit. Gaudé, 3. Bd. 1909 n. 175) lehrt, daß ein Bischof, der einen Sterbenden nicht firme, keinesfalls sündige, da Unbequemlichkeit und allgemeiner Brauch entschuldigen<sup>1</sup>.

Durch das Dekret der Sakramentenkongregation vom 14. Sept. 1946<sup>2</sup> entstand eine neue Situation. Die Pfarrer mit eigenem Territorium, die Vikare der einer juristischen Person voll einverleibten Pfarrei (Kanon 471 § 1), die Pfarrverweser und die Priester, die ausschließlich und ständig mit der vollen Seelsorge in einem bestimmten Bezirk mit allen Pfarr-Rechten und -Pflichten betraut sind, wurden zur Spendung der Firmung ermächtigt<sup>3</sup>. Wohl spricht das Dekret von „facultas

<sup>1</sup> „... nequaquam peccare quia excusat incommoditas et communis praxis.“ Alphons beruft sich hierbei auf La Croix, Escobar und de Lugo. Letzterer lehrt: „Potius ad opus supererogationis quam obligationis pertinet, quod Episcopus interdum uni vel alteri moribundo ministrat Confirmationem.“

<sup>2</sup> AAS 38 (1946) S. 349 ff; KAA Trier 91 (1947) S. 25 ff.

<sup>3</sup> Der Wortlaut der Fassung „Priester, die ausschließlich und ständig mit der vollen Seelsorge in einem bestimmten Bezirk mit allen Pfarrrechten und -Pflichten betraut sind“, trifft offensichtlich auf die Pfarrvikare zu. Ausgeschlossen sind Vikare, Außenkapläne, Vertreter des Pfarrers, Rektoren oder Hauskapläne in Klöstern usw. Vgl. den Zusatz des Trierer Generalvikariates in KAA loc. cit. S. 28. Es erhebt sich hier die Frage, ob es mit dem Wortlaut des Dekretes gegebenenfalls vereinbar sei, daß der Ortsoberhirt auch die Rektoren großer Krankenhäuser zur Firm spendung ermächtigen könne. Diese sind durch oberhirtliche Verfügung vielfach der Pfarrseelsorge ganz entzogen (vgl. Kanon 464 § 2 und Synodalstatuten des Bistums Trier, Entwurf 1946 Art 125, 1). Doch trifft der Grund, den P. Vermeersch (Epit. Jur. can. I n. 632) etwa bei Erklärung von Kanon 514 § 1

tribuitur“ (I, 1) und von „hac facultate uti possunt“ (I, 3), doch wird Kanon 785 § 1 und 2 übernommen (II, 5): „Ein durch apostolisches Privileg ermächtigter Priester ist verpflichtet, dieses Sakrament jenen zu spenden, zu deren Gunsten die Vollmacht erteilt wurde, wenn sie berechtigter- und vernünftigerweise darum bitten.“ Voraussetzung der gültigen und erlaubten Spendung ist:

1. daß die Vollmacht von den Berechtigten persönlich ausgeübt wird („iisdemque dumtaxat“ I, 1, „per se ipsi, personaliter“ I, 2);
2. daß sie nur gegenüber Gläubigen ausgeübt wird, die sich in dem betreffenden Seelsorgsbezirk aufhalten, einschließlich der Exemten (I, 2);
3. daß die Gläubigen infolge schwerer Krankheit in wirklicher Todesgefahr sind (I, 2);
4. daß der zuständige Bischof oder ein anderer zufällig anwesender Bischof, der ohne schweren Nachteil an seine Stelle treten kann, nicht erreichbar ist (I, 3)<sup>4</sup>.

unter Berufung auf Fanfani und Augustine anführt: „ne parochus quasi in territorio non suo functiones suas exercere cogatur“, auf die Spendung der Notfirmung nicht zu, da im Dekret ausdrücklich ausgenommen werden: Seminarien, Fremdenhäuser, Erholungsheime und andere Anstalten aller Art, selbst wenn sie von exemten Ordensleuten geleitet werden. Für all diese Anstalten ist der Pfarrer der beauftragte Notfirmspender im Sinne des Dekretes. Mag auch im Text hier der Fachausdruck für Krankenhäuser (*hospitalia*) nicht genannt sein, so ist es doch nahelegend, daß der Gesetzgeber mit dem Ausdruck „*allisque omne genus institutis*“ auch Krankenhäuser, Waisenhäuser usw. gemeint hat. Vgl. auch Kanon 1222 und 1489 § 1. Oft haben die Krankenhausrektoren auch nicht alle im kirchlichen Gesetzbuch angeführten Pfarr-Rechte und -Pflichten. Übrigens sind ja auch die Pfarrstellvertreter (*vic. substituti, sacerdotes supplentes*: Kanon 465 § 4 und 5) nach der Bestimmung des Dekretes zur Firmspendung nicht ermächtigt. So wird es doch leider noch öfters vorkommen, daß manche Katholiken ungefirmt sterben, da ein ermächtigter Spender nicht erreichbar ist. Es ist indes zu bedenken, daß die Rechtsentwicklung in dieser Frage noch nicht abgeschlossen ist. In den Fakultäten der Missionsoberhirten findet sich die Vollmacht: „*Concedendi facultatem administrandi Confirmationis sacramentum uni vel alteri ex suis sacerdotibus, in quacunque regione a sua residentia longe dissita, absente tamen quocunque Episcopo*“ (*Sylloge ad usum missionariorum*, Rom 1939 S. 586, 3 u. a. a. O.). In China können die Ortsobherhirten auf Grund eines päpstlichen Indultes alle Missionare zur Notfirmung ermächtigen, wenn der Bischof nicht erreichbar oder durch einen dringenden Grund verhindert ist (*Paventi, Brevis Commentarius in facultates S. Congr. de Prop. Fide*, Rom 1944, S. 18). P. Damasus Zähringer OSB. bemerkt in seinem trefflichen Aufsatz über die außerordentliche Firmspendung, die heutige Welt werde in den Augen der Kirche immer mehr zum Missionsland (*Benedikt. Monatsschr.* 23/1947, S. 35).

<sup>4</sup> Auch diese vierte Bedingung bezieht sich auf die Gültigkeit der Spendung. Dafür spricht der Gebrauch des Wörtchens „*dummodo*“ (I, 3), das nach Kanon 39 eine Wesensbedingung ausdrückt. (Kanon 39 bezieht sich allerdings nur auf Reskripte; vgl. Mörsdorf, *Die Rechtssprache des CJC*, 1937, S. 97). Außerdem ist der Wortlaut der Strafbestimmung des Kanon 2365 (II, 13) zu beachten: „... si vero facultatis sibi factae limites praetergredi praesumpserit, eadem facultate eo ipso privatus existat.“ Es ist allerdings auffällig, daß die Strafsanktion im Dekret unmittelbar nach den drei erstgenannten Bedingungen angeführt wird (I, 2) und die vierte Bedingung erst nach dem Hinweis auf Kanon 2365 in der nächsten Nummer (I, 3) folgt. Der Tatbestand des Kanon 2365 verlangt präsumptuoses Handeln (= gehobener dolus, „sich erdreisten, sich erlauben“) bei der Überschreitung der Vollmachtsgrenzen, zu denen zweifelsfrei die Nichterreichbarkeit eines Bischofs, der ohne schweren Nachteil kommen könnte, gehört. Würde ein Bischof wegen eines leichten Verhinderungsgrundes die Firmung eines Sterbenden ablehnen, dann könnte der zuständige Geistliche die Notfirmung gültig spenden. Es läge dann wohl eine Überschreitung der Ermächtigungsgrenzen vor, aber keine präsumptuose Handlung. Vgl. zu Kanon 2365 auch *Coronarius OMC.*, *Instit. Jur. can.*, 4. Bd., 2. Aufl. 1945, n. 2075.



Bei der Frage nach dem Grad der Verpflichtung ist zur rechten Beurteilung zu beachten die Bedeutung des Gesetzgegenstandes, das Verhältnis der vorgeschriebenen Handlung zu der Zielerreichung und der Wille des Gesetzgebers, der wiederum aus dem Wortlaut des Gesetzes, aus den Umständen und aus der allgemeinen Auslegung zu erschließen ist. Bei dem Notfirmdekret ist nun folgendes zu beachten:

1. Der Gesetzgeber bezeichnet es als „überaus schwerwiegende Frage“ (gravissima causa), „daß einer so beträchtlichen Zahl von Gläubigen Gelegenheit zum Firmempfang geboten werde“ (Einleitungssätze I, Abs. 8).
2. Er schreibt weiterhin vor (ebd. Abs. 2): „Die Pfarrer und sonstigen Seelsorger sollen mit aller Macht darauf hinwirken, daß kein Gläubiger dieses so ausgezeichnete Sakrament heilsamer Erlösung vernachlässige, wenn sich Gelegenheit zum Empfang bietet. Denn es ist eine bewundernswerte Stütze bei dem heftigen Kampf gegen teuflische Schlechtigkeit und gegen die Fährnisse der Welt und des Fleisches und trägt dazu bei, die Gnade und alle Tugenden auf Erden und die himmlische Herrlichkeit zu vermehren und zu vergrößern.“
3. Er verweist ausdrücklich darauf (ebd. Abs. 7), daß gerade die Notfirmung das der Not und dem Wohl der Gläubigen proportionierte Mittel sei.
4. Den Ortsobherhirten wird die Instruktion der außerordentlichen Spender eingeschärft, damit sie der Übernahme dieser so gewichtigen Aufgabe durchaus gewachsen seien (I, 8).
5. Im Dekret wird für den Gebrauch der Notfirmakultät verlangt, daß der Bischof durch einen schwerwiegenden Nachteil verhindert sei (I, 3).

Aus diesen Formulierungen läßt sich erschließen, daß der Gesetzgeber die Verpflichtung zur Spendung der Notfirmung nicht als unwichtige Angelegenheit betrachtet. Das Anliegen des Dekretes ist zu gewichtig, als daß kasuistischer Minimalismus es seiner Wirkung berauben dürfte. Das aber wäre der Fall, wenn man den Standpunkt verträte, die Spendung der Notfirmung könne erlaubterweise unterlassen werden beim Vorliegen eines an sich gerechten und vernünftigen, aber sonst leichten Grundes. Die Verpflichtung der kraft des Dekretes zur Notfirmung Berechtigten ist also als schwere Verpflichtung anzusehen, von der nur ein schwerwiegender Grund entpflichtet.

Zur Vollständigkeit der Ausführungen sei noch auf die Pflicht der Gläubigen zum Empfang der hl. Firmung hingewiesen. Bei den Theologen besteht bis auf unsere Tage eine große Meinungsverschiedenheit über den Grad dieser Verpflichtung<sup>5</sup>. Der hl. Alphons beruft sich bei der Ablehnung einer schweren Verpflichtung auf 23 Autoren, darunter auch auf den hl. Thomas. An neueren Autoren werden außerdem genannt: d'Annibale, Ballerini-Palmieri, Billot, Bucceroni, Ferreres, Génicot-Salsmans, Gühr, Göpfert, Larraga-Sanchez, Lehmkuhl, Noldin-Schmitt, Scavini u. a.<sup>6</sup>.

Es sei gestattet, die einschlägige Auffassung des hl. Thomas kurz darzustellen. Der Heilige lehrt (S Th III 72, 1 ad 3): „Alle Sakramente sind irgendwie zum Heile notwendig. Einige aber so, daß es ohne sie kein Heil gibt; andere so, daß sie zur Vollendung des Heiles wirken. In diesem Sinn ist die Firmung heilsnotwendig, obwohl das Heil ohne sie erlangt werden kann, wenn nur nicht die Unterlassung aus Verachtung geschieht.“ Im Corpus der 8. Quaestio betont Thomas ausdrücklich, das Sakrament der Firmung müsse allen Gläubigen gespendet werden (debet omnibus exhiberi). Er begründet das aus der Absicht Gottes, alles zur Vollendung zu führen. Beachtlich ist der 4. Einwand, den der

<sup>5</sup> Alphons von Liguori, op. cit., n. 181; Prümmer-Münch, op. cit., n. 161; Cappello SJ, Tract. can. mor. de sacramentis, 1. Bd., 4. Aufl. 1945, n. 207; Scheeben-Atzberger, Hdbch. d. kath. Dogmatik, 4. Bd. § 365 n. 395.

<sup>6</sup> Zitatangabe vgl. Anm. 5.

Heilige bei diesem Artikel anführt. Nach einer Dekretale des Papstes Melchiades<sup>7</sup> „wird jemand, der nach der Taufe mit der eben erworbenen Unschuld unbefleckt zum Sterben kommt, durch den Tod gefirmt, weil er nach dem Tod nicht mehr sündigen kann“. Also braucht, so arguiert der Einwand, die Firmung den bald Sterbenden nicht gespendet, und somit überhaupt nicht allen erteilt zu werden. In der Antwort erklärt Thomas, „daß dieses Sakrament auch denen zu spenden ist, die kurz vor dem Tode stehen, damit sie bei der Auferstehung vollkommen erscheinen (Zitat von Eph. 4, 13)“. Thomas führt dann folgenden Satz Hugo von St. Viktors an: „Es wäre gefährlich, den Weg aus diesem Leben ohne Firmung anzutreten“<sup>8</sup> und gibt als Grund dafür an: „Nicht, weil man verdammt würde, es sei denn wegen Verachtung des Sakramentes, sondern weil man an seiner Vollendung Einbuße erlitt. Darum erlangen auch die Kinder, die gefirmt sterben, eine größere Herrlichkeit, wie sie schon hier eine größere Gnade innehaben.“ Zum rechten Verständnis des Zitates von Papst Melchiades fügt Thomas noch hinzu: „Jene Belegstelle ist dahin zu verstehen, daß den Sterbenden dieses Sakrament nur deshalb nicht notwendig sei, weil sie der Gefahr des gegenwärtigen Kampfes entrückt sind.“ Damit behauptet der Heilige aber keineswegs, die noch ungefirmt Sterbenden hätten die Firmung nicht nötig — es sollen ja alle, auch die Sterbenden, wie oben gesagt, gefirmt werden —, sondern er sagt nur, als Grund für die Firmung der Sterbenden komme nicht der noch zu bestehende Lebenskampf in Frage, sondern die gottgewollte Vollendung, die Erreichung des Vollalters Christi<sup>9</sup>. Mit diesen Aussagen stimmt seine Lehre im Sentenzenkommentar überein (Dist. 7, q. 1, art. 1 ad 2). Die Firmung ist notwendig, nicht zum Heil, sondern zu dessen Vollendung, wie ein Pferd zum Reiten und wie die Medizin zum gesunden Leben notwendig ist. Die Firmung und die übrigen Sakramente außer Taufe und Buße sind notwendig „ad bene esse spiritualis vitae“. Aus der Betrachtung der Ausführungen des hl. Lehrers erhellt, daß er sich in den vorliegenden Texten über den Grad der Verpflichtung ausdrücklich nicht äußert. Auch die Vertreter der eine schwere Verpflichtung bejahenden Meinung können bei ihm eine Stütze finden.

Nach Scheeben-Atzberger (op. et loc. cit.; vgl. Anm. 5) haben Scotus, Armachanus und Thomas Waldensis gelehrt, alle Menschen seien schwer verpflichtet, sich firmen zu lassen, wenn es ihnen möglich sei. Durandus u. a. lehren eine solche Verpflichtung für den Fall, daß jemand seinen Glauben vor einem Tyrannen bekennen müsse. Bonaventura u. a. meinen, es bestehe zum Empfang der Firmung

<sup>7</sup> c. 2 D. V de cons. Die Papst Melchiades oder Miltiades (311—314) zugeschriebenen Dekretalen sind allerdings pseudoisidorianisch; ebenso auch die Papst Urban I. (ebd., c. 1) zugeschriebenen Dekretale: „Omnes fideles per manus impositiones episcoporum Spiritum sanctum post baptismum accipere debent, ut pleni christiani inveniantur, quia, cum Spiritus sanctus infunditur, cor fidele ad prudentiam et constantiam dilatatur.“ Vgl. Friedberg, Corpus Juris can., Leipzig 1889, I S. XXVI.

<sup>8</sup> Vgl. dazu die Erklärung in der Deutschen Thomasausgabe Bd. 29 Anm. 226. Zur Lehre des Hugo von St. Viktor (De sacr., 2. Bch., 7. Teil, 3. Kp. / Migne PL 176 col. 461): „Quid autem prodest, inquit, si a lapsu erigeris, nisi ad standum confirmaris? Propterea timendum est iis qui per negligentiam amittunt episcopi praesentiam et non suscipiunt manus impositionem, ne forte propterea damnantur, quia festinare debuerunt dum potuerunt.“

<sup>9</sup> Zur Lehre des Melchiades sei auch auf c. 3 D. V de cons. hingewiesen, welche Dekretale ebenfalls an die spanischen Bischöfe gerichtet ist, in der der Papst schreibt: „Ita coniuncta sunt haec duo sacramenta, ut ab invicem nisi morte praeviente nullatenus possint segregari, et unum sine altero perfici non potest.“ Die Rede ist von Taufe und Firmung.

ein kirchliches Gebot<sup>10</sup>. Tournely und Vilasse nehmen ein göttliches und kirchliches Gebot zugleich an. Prümmer-Münch (op. cit.) führt als Vertreter der schweren Verpflichtung weiterhin an: den hl. Antoninus, den hl. Alphons und Benedikt XIV. Alphons von Liguori hat seine ursprünglich verneinende Ansicht in der 1760 erschienenen 4. Auflage seiner Moral geändert, weil er der Auffassung war, Benedikt XIV. habe die schwere Verpflichtung gelehrt<sup>11</sup>. An neueren Autoren treten für eine schwere Verpflichtung ein Aertnys, Dölger, Marc, Müller und Cappello<sup>12</sup>. Der Römische Katechismus schreibt (De conf. n. 16): „Wenngleich die Firmung auch nicht notwendig ist, so darf sie doch von niemandem versäumt werden. Denn was Gott allen Gläubigen schlechthin zur Heiligung vorgeschrieben hat, das müssen auch alle mit höchstem Eifer anstreben.“

Es sei noch kurz auf die Gründe für und wider die schwere Verpflichtung eingegangen. Der einschlägige Gesetzestext, um dessen Auslegung es sich handelt, lautet: „Wenn das Sakrament der Firmung auch nicht heilsnotwendig ist, so ist es doch niemandem gestattet, dasselbe bei gegebener Gelegenheit zu vernachlässigen. Die Pfarrer sollen vielmehr Sorge tragen, daß die Gläubigen dieses Sakrament rechtzeitig empfangen.“

Die Gegner der schweren Verpflichtung behaupten zunächst, es lasse sich nicht beweisen, daß Gott dem die notwendige Gnade verweigere, der die heilige Firmung nicht empfängt, obwohl er dazu die Möglichkeit hätte. Aus der Einsetzung dieses Sakramentes durch Christus folge nicht ohne weiteres, daß alle Menschen es empfangen müßten, da es ja nur akzidentelle Vollkommenheit mitteile. Nicht alles, was Christus eingesetzt, sei Gebot. Es sei zu unterscheiden zwischen dem, was heilsförderlich, und dem, was heilsnotwendig sei. Das Gebot Christi, „die Verheißung des Vaters zu erwarten“ (Apg 1, 4), habe nur den Aposteln gegolten.

Darauf antworten die Vertreter der schweren Verpflichtung, ein göttliches Gebot zum Empfang der Firmung sei durch die Tatsache der Einsetzung gegeben. Hierdurch habe Gott seinen Willen genügend kundgetan, daß die Gläubigen dieses Sakrament nun auch empfangen. Wer die Firmung trotz leichter Möglichkeit nicht empfangen, beweise dadurch offensichtlich eine Geringschätzung dieses Sakramentes. „Man muß gestehen“, bemerkt Capello (loc. cit.), „daß sich das Verhalten eines Gläubigen kaum ohne das Motiv der Mißachtung und Geringschätzung erklären lasse, wenn er trotz Gelegenheit zum Firmempfang und trotz Abwesenheit eines Entschuldigungsgrundes den Empfang aus reiner Nachlässigkeit unterläßt. Deshalb läßt sich auch kaum einsehen, warum es keine wirkliche und schwere Verpflichtung zum Empfang dieses Sakramentes geben solle, das die Taufe vollendet und erfüllt und das von größter Bedeutung ist für das tatkräftige Bekenntnis des Glaubens und für rechte christliche Lebensführung.“ Man möge sich übrigens auch an den jahrhundertealten Brauch der alten Kirche und an ihre Sorge um die Notfirmung erinnern.

Die verneinende Auffassung behauptet indes weiter: Wie kein göttliches, so lasse sich auch kein kirchliches Gebot nachweisen, daß den Firmempfang unter schwerer Sünde vorschreibe. Die von den Gegnern angeführten Gründe seien nicht stichhaltig. Die fraglichen Texte lauten:

<sup>10</sup> Bonaventura, Sentenzenkommentar Dist. 7, Art. 3 q. 2: „Ex institutione ergo Ecclesiae est quod nullus ab hoc sacramento excipitur . . . Est igitur necessaria gratia Confirmationis, non sine qua simpliciter non est salus, sed sine qua vel alias accepta pugnando non pervenitur ad salutem.“

<sup>11</sup> op. cit. n. 182 Schluß-Satz: „Quapropter secunda opinio supra relata, nimirum non teneri fideles sub gravi ad Confirmationem suscipiendam, hodie non videtur satis probabilis.“

<sup>12</sup> Zitate bei Prümmer, op. cit. n. 161; Cappello op. cit. n. 207.

<sup>13</sup> Vgl. hierzu auch die ähnliche Formulierung für den Empfang der hl. Ölung in Kanon 944.

1. „Wer von einem einfachen (gemeint ist: griechischen) Priester gefirmt wurde, darf nicht gezwungen werden, dasselbe Sakrament erneut von einem Bischof zu empfangen, wenn mit diesem Zwang Ärgernis verbunden sei. Die Firmung ist nämlich nicht so notwendig, daß man ohne sie nicht gerettet werden könne. Indes sind diese Gläubigen von dem Ortsüberhirten zu ermahnen, daß sie sich einer schweren Sünde schuldig machen, wenn sie es bei gegebener Gelegenheit zurückweisen oder mißachten<sup>14</sup>.“ Dieser Satz richtet sich indes an die vom griechischen Schisma Konvertierten, die den Firmempfang ablehnten, weil sie die von einem einfachen Priester empfangene Firmung für gültig hielten. Ein allgemeines Gesetz liegt hier keinesfalls vor. Man hat übrigens den Eindruck, daß Benedikt XIV. in seinem Werk über die Diözesansynode, das er nach der genannten Konstitution herausgab, zur verneinenden Ansicht neige (De syn. dioec., 7. Bch. 10. Kp. n. 9).
2. „Die Missionare mögen es nicht unterlassen, das ihnen anvertraute Volk zum rechtzeitigen Empfang der Firmung und zur Sorge der Eltern um die Firmung ihrer Kinder zu ermahnen. Wenn dieses Sakrament auch nicht heilsnotwendig ist, so darf man es doch ohne schwere Sündenschuld nicht vernachlässigen, wenn sich eine günstige Gelegenheit zu seinem Empfang bietet<sup>15</sup>.“ Diese Instruktion ist jedoch kein allgemeines Gesetz. Hierfür ist die Propaganda nicht zuständig. Es fehlt außerdem die besondere päpstliche Gutheißung. Zudem werden Lehrsteitigkeiten nicht durch Instruktionen der Propaganda entschieden.
3. Bei dem Wortlaut des Kanon 787 „nemini licet illud negligere“ stellt Noldin-Schmitt fest (loco cit.), das Gesetzbuch habe hinsichtlich der Empfangsverpflichtung zweifelhafte Worte gebraucht. Über den Grad der Verpflichtung sei damit nichts gesagt. Man dürfe mit Fug und Recht annehmen, „der Gesetzgeber habe absichtlich von der Lösung und Entscheidung der Streitfrage abgesehen. In jedem Fall dürfe ein schwer verpflichtendes Gebot ohne zwingenden Grund nicht aufgestellt werden.

Die Vertreter der schweren Verpflichtung geben ohne weiteres zu, daß die Konstitution Benedikts XIV. kein allgemeines Gesetz in der Firmfrage enthalte. Doch zeige sich gerade in der Instruktion der Propaganda die amtliche Auffassung, der offensichtlich ganz anderes Gewicht zukomme als der Auffassung einer größeren Zahl von Autoren, die von anderen gewichtigen Autoren ebenso scharf angegriffen werden. Von einer *sententia communis* könne jedenfalls nicht die Rede sein. Treffend bemerkt P. Heribert Jone OMC: „Streitfrage aber ist es, ob auch jener schwer sündigt, der die Firmung aus Nachlässigkeit nicht empfängt<sup>16</sup>.“

Zum Wortlaut von Kanon 787 ist zu bemerken, daß der Gesetzgegenstand wichtig ist und daß die Worte „nemini licet“ von einer ernsten Verpflichtungsabsicht des Gesetzgebers zeugen. Nach Kanon 1021 § 2 sind noch nicht gefirmte Brautleute verpflichtet, vor der Eheschließung das Sakrament der hl. Firmung zu empfangen, wenn nicht ein schwerwiegender Entschuldigungsgrund vorliegt. Wäre der Firmempfang aber nur sub *levi* vorgeschrieben, dann würde der Gesetzgeber nicht ein „grave incommodum“ als Entpflichtungsgrund verlangen. Jeder gerechte und vernünftige Grund wäre dann hinreichend. Man vergleiche hier auch nochmals die im Dekret der Sakramentenkongregation (I, 3) geforderte Verhinderung des Bischofs: „qui sine gravi incommodo ipsi suffici queat“.

Das Argument Prümmer-Münchs, der aus der angeblich nicht bestehenden Verpflichtung des Bischofs zur Firmung eines Sterbenden<sup>17</sup> und aus der Tatsache,

<sup>14</sup> Konstitution Benedikts XIV. „Etsi pastoralis“ v. 26. Mai 1742 § 3 n. 4; *Fontes Gasparri* I n. 328.

<sup>15</sup> Instruktion der Kongregation de Propaganda Fide vom 4. Mai 1774; *Fontes Gasparri* VII n. 4565.

<sup>16</sup> Gesetzbuch des kanonischen Rechts, 2. Bd. 1940 S. 44.

<sup>17</sup> op. cit. n. 161: „cum communi sententia dictum est episcopum non teneri moribundo petenti administrare sacramentum confirmationis.“



daß der Bischof nur alle fünf Jahre seinen Diözesanen Gelegenheit zum Firmempfang zu bieten habe, folgert, daß auch für die Gläubigen keine schwere Verpflichtung zum Firmempfang bestehe, hat durch das Dekret der Sakramentenkongregation über die Notfirmung stark an Beweiskraft eingebüßt. Beachtlich ist, daß der gleiche Autor, der das sichere Vorliegen einer schweren Verpflichtung bestreitet, als Verhinderungs- oder Aufschiebungsgrund für den Firmempfang ein „notabile incommodum“ verlangt. Dieser Auffassung mag man sich in der Praxis anschließen. Ein derartiger Entschuldigungsgrund liegt etwa vor, wenn sich jemand wegen seines hohen Alters schämen würde, die hl. Firmung noch zu empfangen, oder wenn Zweifel über die Gültigkeit der bereits empfangenen Firmung beständen. Allerdings müßte bei einem Priesteramtskandidaten ein solcher Zweifel durch bedingte Nachfirmung behoben werden<sup>18</sup>.

Durch das Dekret über die Notfirmung hat die eine schwere Verpflichtung bejahende Auffassung an Probabilität gewonnen. Cappello bezeichnet diese Auffassung als „probabilior“. Durch die ernst zu nehmende Pflicht der Gläubigen zum Empfang der hl. Firmung wird die oben dargelegte Lehre über die Verpflichtung zur Spendung der Notfirmung wirksam unterstützt. Der entscheidendste Grund für die Verpflichtung zur Firmspendung ist der Wert und die Bedeutung der hl. Firmung. Überaus sinnig ist der Hinweis der *Septimius*: „*Christianus, quantum interpretatio est, ab unctione deducitur*“<sup>19a</sup>.

## Syneisakten in Korinth?

Zu 1 Kor 7, 36—38

Von Professor Dr. P. Ketter, Trier

Nach der ersten Rüge des Parteiwesens und der sittlichen Mißstände in der korinthischen Gemeinde (1 Kor 1—6), geht Paulus dazu über, die ihm vorgelegten Fragen der Korinther zu beantworten. Über die Ehepflichten und Eherechte eines Christen herrschten Unklarheiten. Darüber gibt der Apostel zuerst Auskunft (7, 1—16) und fügt grundsätzliche Erklärungen über die christliche Berufung an (7, 17—24). Dann stellt er den jungen Leuten das hohe Ideal der gottgeweihten Jungfräulichkeit vor Augen, damit jeder Jungmann und jede Jungfrau sich frei entschließen könnte (7, 25—35). Aber gerade im Hinblick auf dieses Ideal konnten die Eltern und Erziehungsberechtigten der Heiratsfähigen in ernste Konflikte kommen, wenn es um die praktische Lösung der Frage ging: Soll unser Kind oder Mündel heiraten oder als Jungfrau Gott dienen?

Was Paulus in den Versen 7,36—38 darüber schreibt, bereitet der Auslegung keine geringen Schwierigkeiten und hat in neuerer Zeit zu lebhaften Auseinandersetzungen unter den Fachgelehrten Anlaß gegeben, ohne daß bisher eine Einigung erreicht worden wäre. Darum wurde das Fragezeichen hinter den Titel dieses Aufsatzes gesetzt, der den Gegenstand nicht nochmals in seinem ganzen Umfang behandeln möchte, sondern nur soweit es zum Verständnis einiger bisher wenig

<sup>18</sup> S. Offizium 14. Jan. 1885; *Fontes Gasparri* IV n. 1090.

<sup>19</sup> *Migne* PL 3 c. 1078 n. 93. — Über die Chrisam-Salbung bei Taufe und Firmung vgl. die Ausführungen des gelehrten Mauriners Hugo Ménard († 1644) in seinem Kommentar zum *Liber sacramentorum* Gregors d. Gr. (*Migne* PL 78 c. 377 ff.). — Über die Firmverpflichtung schreibt Ménard (ebd. c. 378): „*Quare ii graviter peccant qui hoc sacramentum, cum id commode fieri potest, suscipere negligunt, et gravius episcopi qui omnem diligentiam non adhibent ut sibi commissi sacramentum hoc percipiant.*“

beachteter Gesichtspunkte nötig ist. Es wird sich dabei zeigen, daß die Paulusworte und ihr Zusammenhang nicht nur historisches Interesse haben<sup>1</sup>.

## I.

Die bis vor kurzem übliche Auffassung des Textes 36—38 geht von der geschichtlichen Tatsache aus, daß zur Zeit der Apostel die elterliche Gewalt über die Kinder viel größer war als heute. Auf Grund der *patria potestas*, die nicht nur eine Erscheinung des römischen Rechtslebens ist, sondern sich bei fast allen indogermanischen Völkern nachweisen läßt, hatte der Vater oder nach seinem Tode der Vormund oder der Bruder bei der Verheiratung eines Mädchens das entscheidende Wort zu sprechen. In sechs Eheverträgen, deren Urschrift uns vollständig erhalten ist, vergibt in zwei Fällen der Vater der Braut deren Hand, in dreien der Bruder und in einem der Vormund<sup>2</sup>. Bei einem von diesen Erziehungsberechtigten mußte der Bräutigam um die Hand der Braut werben. Einem christlichen Vater oder Vormund durfte es nicht nur um eine gute Partie des Mädchens zu tun sein, sondern die Entscheidung bekam auch religiösen Charakter, nachdem Christus und die Apostel der gottgeweihten Jungfräulichkeit den Vorrang vor der Ehe zuerkannt hatten, aber nur grundsätzlich, nicht für jeden Einzelfall. Galt die *patria potestas* auch hierbei so viel, daß das Mädchen sich ihr einfach zu fügen hatte? Wo blieb da die Freiheit des Gotteskindes? War ein erzwungenes Opfer der ungeteilten Hingabe an Gott nicht wertlos? Kam nicht das Seelenheil in Gefahr, wenn das Mädchen deutlich den Beruf zur Ehe in sich fühlte, aber gegen den Willen des Vaters sich nicht durchsetzen wollte noch konnte? Ob Paulus von sich aus diese Konflikte voraussah und darum gleich nach Empfehlung der Jungfräulichkeit darauf zu sprechen kam, oder ob die Korinther eine Anfrage darüber an ihn richteten, wissen wir nicht, auf jeden Fall regeln die Verse 36—38 das schwierige Problem in einer Weise, die dem Weiblich, der Menschenkenntnis und dem ruhig abwägenden Urteil des Apostels alle Ehre macht. Er schreibt: „Glaubt indes jemand, er erlebe Schande (oder: er handle unschicklich) wegen seiner Jungfrau, wenn sie überreif ist, und muß es so geschehen, so mag er tun, was er will; er sündigt nicht; sie sollen heiraten. Steht aber jemand in seinem Herzen fest, ohne in einer Zwangslage zu sein, hat er vielmehr Gewalt über seinen Willen und hat er in seinem Herzen den Entschluß gefaßt, seine Jungfrau (als Jungfrau) zu bewahren, so wird er gut daran tun. Also: wer seine Jungfrau verheiratet, tut gut, wer sie aber nicht verheiratet, wird besser tun.“

Es geht um die Verheiratung oder Nichtverheiratung einer Haustochter oder eines Mündels. Wohl um dieser doppelten Möglichkeit Rechnung zu tragen, spricht Paulus allgemein von „jemand“ und von „seiner Jungfrau“, nicht nur vom Vater und seiner Tochter. „Seine Jungfrau“ hat demnach den gleichen Sinn, wie wenn im Deutschen ein Vater oder Vormund von „seinem Mädchen“ redet.

Die Verlobung fand damals sehr früh statt, gewöhnlich bald nach erlangter Reife zwischen dem zwölften und dreizehnten Jahr. Und weil die Ehe fast ausnahmslos bis dahin als naturgemäßer Beruf der Frau galt, war es für den Verantwortlichen um so peinlicher, wenn das Mädchen „überreif“ wurde, also das übliche Alter bereits überschritten hatte, ohne einen Mann gefunden zu haben. Wenn überdies starke vitale Veranlagung, eindeutige Neigung zur Ehe bei dem Mädchen gegeben waren, so blieb eine noch größere Schande infolge der Unenthaltbarkeit zu befürchten. Das war für den Vater oder Vormund eine wirk-

<sup>1</sup> Die wichtigste Literatur ist verzeichnet bei Walter Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. 3. Aufl., Berlin 1937, 250 f. Ferner bei Jos. Sickenberger, Die Briefe des hl. Paulus an die Korinther und Römer. 4. Aufl., Bonn 1932, 38.

<sup>2</sup> Mittels-Wilcken, Chrestomatie der Papyruskunde, Leipzig 1912, Nr. 283 ff.

liche „Zwangslage“, und „es mußte so geschehen“, nämlich der Weg zur Ehe mußte beschritten werden.

Man sage nicht, das bloße „Sitzenbleiben“ hätte Paulus wohl nicht mit dem starken Ausdruck „unschicklich handeln“ bezeichnet. Er gebraucht das gleiche Wort in demselben Brief auch von der Liebe, die „nicht unschicklich handelt“ (1 Kor 13, 5), auf Liebe aber soll das Verhältnis zwischen Vater und Tochter, zwischen Vormund und Mündel beruhen. Was zu befürchten steht, wenn ein Mädchen nicht rechtzeitig zur Ehe kommt, lehrt der weise Sirach, und es scheint, daß Paulus sich jener Stelle erinnerte, als er von der Verheiratung der Mädchen an die Korinther schrieb; denn er verwendet das Wort „überreif“ (hyperakmos), das nur einmal im Neuen Testament vorkommt, aber dieselbe Wurzel und Bedeutung hat wie das von Sirach im gleichen Zusammenhang gebrauchte Zeitwort (parakmazo), das im ganzen Alten Testament nur ein einziges Mal sich findet. Nach Sirach macht es einem Vater solche Unruhe und Sorge, wenn seine Tochter in ihrer Jugendzeit verblüht, ohne zur Ehe zu kommen, daß es ihm den Schlaf verschuecht, weil er fürchtet, daß sie durch uneheliche Mutterschaft Schande über ihr Vaterhaus bringen könnte. „Eine Tochter ist für den Vater eine geheime Beunruhigung, und die Sorge um sie verschuecht ihm den Schlaf; in ihrer Jugend, daß sie nicht verblühe; und ist sie verheiratet, daß sie nicht mißliebig werde. In ihrer Mädchenzeit, daß sie sich nicht verführen lasse und im Vaterhaus schwanger werde; während sie bei ihrem Manne lebt, daß sie sich nicht verfehle; und verheiratet, daß sie nicht kinderlos bleibe“ (Sir 42, 9–10).

Aus dieser, bisher wenig beachteten, aber für das rechte Verständnis der Paulusworte wichtigen Parallele ergibt sich eindeutig, daß „überreif“ vom Alter des Mädchens zu verstehen ist, nicht vom überstarken Trieb des Mannes, mit dem es in geistiger Ehe zusammenlebt. Auch der Ausdruck „unschicklich handeln“ wird klar. Ein feinfühler Erzieher konnte glauben, er handle nicht so ehrenhaft, wie es sich dem Mädchen gegenüber für ihn nach Sitte und Brauch gezieme und wie es das Gebot der Liebe von ihm verlangte, falls er seinen Willen gegen das zur Heirat neigende Kind oder Mündel durchsetzte und es aus christlichem Idealismus für den jungfräulichen Lebensstand bestimmte. Daraus ergab sich eine Spannung, ein Zwang, der nur durch die Freigabe zur Ehe gelöst werden konnte. Wurde damit auch ein für allemal das höhere Ideal der Jungfräulichkeit preisgegeben, so lag darin nicht etwa eine Sünde. Mit dieser Versicherung will Paulus die Bedenken des gewissenhaften Vaters oder Vormundes zerstreuen, fügt sogar ausdrücklich die Aufforderung zur Heirat der beiden Liebenden bei: „Sie sollen heiraten.“ Das entspricht durchaus der Mahnung, die er vorher ausgesprochen hat: „Es ist besser zu heiraten, als (vor Begierde) zu brennen“ (7, 9).

Lagen aber die Verhältnisse anders, brauchte weder durch „Sitzenbleiben“ noch durch Unenthaltbarkeit des Mädchens ein übler Ruf befürchtet zu werden, zeigte es im Gegenteil Lust und Neigung zum ehelosen Lebensstand als gottgeweihte Jungfrau, so rät Paulus zu dieser Wahl. Der Vater darf „in seinem Herzen feststehen“, hat freie Entscheidungsgewalt über seinen Willen und tut als Christ gut daran, dem Mädchen den Höhenweg der Jungfräulichkeit zu weisen. Wie aber auch die Lage sein mag, was Paulus sagt, befreite nicht nur den Vater oder Vormund aus Gewissensnot, sondern trug auch dem Mitbestimmungsrecht des Mädchens gebührend Rechnung in einer Frage, die für dessen zeitliches, oft auch ewiges Lebensglück entscheidend sein mochte. Diese apostolische Anordnung bedeutet deshalb einen Markstein am Wege zur personalen Freiheit des Frauengeschlechtes. Wo es um das Seelenheil ging, schritt die Kirche von Anfang an kühn über zeitbedingte Vorurteile hinweg.

Gewisse sprachliche Härten bleiben allerdings, wenn man diesen Sachverhalt annimmt, in den drei Versen stehen, wobei jedoch zu bedenken ist, daß Paulus eine schriftliche Anfrage zu beantworten scheint und wahrscheinlich die darin verwendeten Ausdrücke aufgreift. Den ersten Lesern war darum der Text leichter

verständlich, während uns der Einblick in die konkrete Situation fehlt. Den Versuch einiger Väter, die Verse im allegorischen Sinn zu deuten und „Jungfrau“ auf den jungfräulich bewahrten eigenen Leib des Christen zu beziehen, hat schon der hl. Augustinus abgelehnt.

Vielleicht bringt eine andere Erwägung mehr Licht in die beiden schwierigen Verse 36–37. Die „Jungfrau“ im Vers 36 könnte eine Verlobte gewesen sein. Nach griechischem wie nach jüdischem Recht hatte die Verlobung bindende Kraft, zumal dann, wenn ein schriftlicher Vertrag dabei abgeschlossen wurde<sup>3</sup>. Solche Verträge wurden durch die Erziehungsberechtigten unterzeichnet, aber auch bei bloß mündlichen Abmachungen gab ihr Wille den Ausschlag.

In diesem Falle hätte der Vater oder Vormund im Urteil der öffentlichen Meinung „an seiner Jungfrau sehr unschicklich gehandelt“, wenn er den Vertrag rückgängig gemacht hätte, um das Mädchen im jungfräulichen Lebensstande Gott zu weihen, vor allem dann, wenn es „überreif“, also schon über das übliche Verlobungsalter hinaus war. Aus einer Verlobung ergab sich also tatsächlich eine „Zwangslage“ für den Erziehungsberechtigten, der hinterher am liebsten dem Aufruf des Apostels zum jungfräulichen Lebensideal gefolgt wäre und das Kind oder Mündel „als Jungfrau bewahrt“ hätte. Lag aber noch kein Ehevertrag vor, so war keine Zwangslage gegeben, und der Vater oder Vormund hatte „Gewalt über seinen Willen“. Zeigte überdies das Mädchen selbst Beruf zur Ehelosigkeit, so tat der Erziehungsberechtigte „gut daran“, den „in seinem Herzen gefaßten Entschluß“ durchzuführen und „seine Jungfrau (als Jungfrau) zu bewahren“.

Die bündige Erklärung in Vers 9 läßt jedoch keinen Zweifel daran aufkommen, daß Paulus vor der Jungfrauenweihe gewarnt und zur Verheiratung geraten hat, wenn das Mädchen offensichtliche Neigung zur Ehe zeigte, mithin als gezwungen ehelos lebender Mensch sein zeitliches wie sein ewiges Glück gefährdete. Der Apostel war zu sehr ein Feind alles Gefühlsüberschwangs und jeder lebensfremden Frömmigkeit, als daß er durch ein Gnadenwunder die Schaffung der natürlichen Voraussetzungen des gottgeweihten Zölibats dort erwartet hätte, wo sie nicht vorhanden waren. Darum riet er den einen zur Ehe, den anderen dagegen zur Ehelosigkeit, obschon er grundsätzlich in der Jungfräulichkeit das höhere Gut erblickte.

## II.

Um die letzte Jahrhundertwende kam ein ganz neuer Deutungsversuch des Abschnittes 7, 36–38 auf. Er wirkte zuerst so verblüffend, daß er anfangs starken Anklang fand; dann aber erhoben sich mehr und mehr ernste Bedenken dagegen. Es handelt sich danach hier überhaupt nicht um einen Vater oder Vormund, der mit der Verheiratung der Tochter oder des Mündels Schwierigkeiten hat, sondern um zwei in „geistlicher Ehe“ oder „geistlichem Verlöbnis“ miteinander lebende Menschen. Seit dem zweiten Jahrhundert und später sind viele Fälle bezeugt, in denen ein christlicher Mann, der selbst sich zur Ehelosigkeit entschlossen hatte, eine christliche gottgeweihte Jungfrau zu sich ins Haus nahm und mit ihr wie Bruder und Schwester lebte. Die Jungfrau genoß so zu einer Zeit, da das Klosterleben noch unentwickelt war, den Schutz eines ideal gesinnten Mannes, und dieser selbst hatte den Nutzen einer geordneten Häuslichkeit. Weil aber das gemeinsame Leben Gefahren in sich barg, die leicht aus Unkenntnis oder Selbsttäuschung unterschätzt wurden, geriet die Einrichtung rasch in Mißkredit. Aus der anfänglich platonischen Liebe in religiöser Hülle wurde nach und nach ein Ärgernis. „Syneisakten“ (Miteingeführte) nannte man solche Jungfrauen, wobei das Wort zunächst wohl als Spitzname gedacht war, ähnlich wie das gleichbedeutende lateinische „subintroductae“. Eine andere Bezeichnung für ein solches Paar war „Agapeten“ (die Geliebten oder auch „die Verliebten“).

<sup>3</sup> Vgl. Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft, Artikel Matrimonium und Nuptiae; ferner: Strack-Billerbeck II, 394 f.



Bald mehrten sich die Verurteilungen und Verbote. Nachdem schon Cyprian von Karthago um 249 im Briefe an Pomponius das Syneisaktentum (wenn auch noch nicht mit diesem Namen) verurteilt und seine besondere Anerkennung dafür ausgesprochen hatte, daß ein Diakon und eine christliche Jungfrau zur Strafe für ihr Zusammenleben aus der Kirche ausgeschlossen worden waren<sup>4</sup>, hat dann das allgemeine Konzil von Nicäa (325) im dritten Kanon eine Bestimmung getroffen, die bis heute in Kraft geblieben und in den Kanon 133 des neuen kirchlichen Gesetzbuches aufgenommen worden ist. Danach ist es allen Klerikern verboten, eine Syneisakte bei sich zu haben, es sei denn die Mutter, Schwester, Tante oder eine Person, bei der jeder Verdacht in gleicher Weise ausgeschlossen ist. Der Kampf gegen die Unsitte ging auch nach Nicäa weiter. Hieronymus spricht in seiner etwas derben Art von der „Agapetenpest“ und kann nicht begreifen, wie sie sich in die Gemeinden einzuschleichen vermochte, da doch die Benennung „Agapeten“ nichts anderes sei als ein Deckname für „unverheiratete Gattinnen“. „Mich nennen sie einen argwöhnischen Menschen, weil ich etwas darin finde. — Das sind die Leute, von denen Salomon verächtlich in seinen Sprüchen schreibt: Wer wird Feuer in seinem Busen verbergen, ohne seine Kleider zu verbrennen? Wer wird auf glühenden Kohlen einhergehen, ohne sich die Füße zu versengen? (Sprüche 6, 27 f.). Aber lassen wir jene Frauen links liegen, die nur Jungfrauen scheinen wollen, ohne es zu sein.“ Ausführlicher nimmt Hieronymus zum Agapetentum im 117. Brief Stellung, den er an eine Mutter und ihre Tochter in Gallien richtete<sup>5</sup>. Der Brief ist ein improvisiertes nächtliches Diktat, damit der schon reisefertige Sohn und Bruder der beiden Frauen ihn noch mitnehmen könnte und sie dadurch bewogen würden, das Leben der Agapeten aufzugeben und wieder zusammen zu ziehen.

Angesichts dieser radikal ablehnenden Haltung kirchlicher Synoden und führender Männer ist es von vornherein sehr unwahrscheinlich, daß Paulus bereits ein Verhältnis solcher Art im Auge gehabt habe, als er den Korinthern die Verse 7, 36—38 schrieb. Die Gemeinde bestand erst einige Jahre, so daß die Entwicklung noch nicht so weit gediehen sein konnte, wie sie das Syneisaktentum voraussetzt. Weil der Zölibat damals vom Kleriker noch nicht gefordert wurde, sondern ihm nur die zweite Ehe verboten war (1 Tim 3, 2. 12), geht es auf keinen Fall an, schon in der ersten Zeit den Syneisakten die Absicht zuzuschreiben, sie hätten mit ihrem geistlichen Verlöbniß das kirchliche Gebot der Ehelosigkeit umgehen wollen. „Nur eine sehr intime Kenntnis der einzelnen obwaltenden Umstände und eine feine Menschenkunde wird entscheiden können, welches Endurteil über einen bestimmten Fall des Syneisaktentums zu fällen ist“<sup>7</sup>. Oft lag gewiß nur ein verstiegener Idealismus vor. Aber gerade diese Idealisten hätten allen Grund gehabt und es sicher nicht versäumt, gegenüber den scharfen Verboten ihres Zusammenlebens seitens der Kirche sich auf das sehr milde Urteil des Apostels Paulus zu berufen, falls dieser überhaupt von Syneisakten gesprochen hätte. Wir kennen kein einziges Zeugnis für diese Deutung seiner Worte aus der alten Zeit. Ob im „Hirt des Hermas“<sup>8</sup> an Syneisakten gedacht ist, erscheint wegen der zunächst ablehnenden Haltung des Jünglings sehr fraglich<sup>9</sup>. Die Berufung auf die vermeintliche Gutheißung durch Paulus hätte für die Syneisakten um so näher gelegen, als sie sich auf das Zusammenleben des Apostels Johannes

<sup>4</sup> Cyprian, Epist. 4; Kösel II. 9—15. Kösel's Bibliothek der Kirchenväter wird mitangegeben, weil sie den meisten Lesern am leichtesten zugänglich ist, so daß darin der Zusammenhang nachgeprüft werden kann.

<sup>5</sup> Hieronymus, Epist. 22, 14, 15; Migne, P. L. 22, 403—404; Kösel II, 76—77.

<sup>6</sup> Hieronymus, Epist. 117; Migne P. L. 22, 953—959; Kösel II, 332—347.

<sup>7</sup> Hans Achelis, *Virgines subintroductae*, Leipzig 1902, 4.

<sup>8</sup> Simil. IX, 11; Kösel, *Apostol. Väter*, 267 f.

<sup>9</sup> Vgl. Martin Dibelius, *Der Hirt des Hermas*, Tübingen 1923, 618 f.; Achelis, a. a. O. 14 ff.

mit der Mutter Jesu berufen zu haben scheinen. Epiphanius von Salamis erinnert sie nämlich daran, daß Johannes die Mutter des Herrn auf den besondern Auftrag des Meisters hin zu sich genommen habe (Jo 19, 26 f.)<sup>10</sup>. Noch weniger kann das frühe Auftreten von Syneisakten mit dem Hinweis auf die Therapeuten und Therapeutiden in Philo's Schrift „Vom beschaulichen Leben“ wahrscheinlich gemacht werden. Denn es handelt sich dabei um getrennte große Gemeinschaften von Aszetinnen und Aszetinnen, nicht um Einzelpaare. Doppelklöster ähnlicher Art gab es aber noch, als das Syneisaktentum längst beseitigt war.

Wer zugibt, daß auch die Pastoralbriefe, namentlich der erste Timotheusbrief von Paulus stammen, muß eine weitere ernste Schwierigkeit gegen die Beziehung von 1 Kor 7, 36—38 auf Syneisakten anerkennen. Der Apostel verurteilt nämlich die zweite Ehe einer Witwe, die sich bereits Christus geweiht hatte, als Treubruch und das Aufkommenlassen der sinnlichen Triebe als „Sinnlichwerden wider Christus“, oder: „im Gegensatz zu Christus“ (1 Tim 5, 11). Nun müßte es sich aber bei einer Syneisakte um eine Jungfrau handeln, die ebenfalls vorher sich Christus geweiht hatte. Ihre Heirat wäre mithin auch ein Treubruch gegen Christus gewesen, ja ein noch strafwürdigerer Treubruch als bei der jungen Witwe, da deren Triebleben von der ersten Ehe her schwerer zu zügeln war als das einer Jungfrau. Mit keiner Silbe erwähnt jedoch Paulus 1 Kor 7, 36—38 diesen wichtigen Umstand. Auch ein Fälscher des Timotheusbriefes hätte sich vor solcher Zwispältigkeit hüten müssen.

Die stärksten Gründe gegen das Vorkommen von Syneisakten in der korinthischen Gemeinde und gegen die Beziehung der Paulusworte darauf liegen jedoch im Text selbst. Er bekäme folgenden Sinn: „Wo aber einer denken muß, er beherrsche sich schimpflich gegen seine Jungfrau, wenn er überreizt ist, und es kommt so zu einem Muß, der tue, was er will: sie sündigt nicht, sie möge heiraten. Wer aber fest steht in seinem Herzen, keinen Drang erleidet, sondern Herr seines Willens ist und in seinem Herzen entschlossen ist, seine Jungfrau zu bewahren, der tut wohl daran. Demnach tut der wohl, der seine Jungfrau verheiratet, aber mehr noch der, der es nicht tut!“

In die Zwangslage käme also gar nicht der Vater oder der Vormund, sondern der mit der gottgeweihten Jungfrau im geistlichen Verlöbnis zusammenlebende Aszet, und zwar wäre es sinnliche „Überreizung“, also Erwachen leidenschaftlicher Begierde gegenüber der Syneisakte. Ist diese Sinndeutung von hyperakmos statthaft? Wegen der Seltenheit des Vorkommens muß die Etymologie herangezogen werden. Das Substantivum *akme* bezeichnet zunächst die Spitze oder Schneide, dann im übertragenen Sinn die höchste Blüte, Vollreife, Vollkraft, den zum Handeln günstigsten Zeitpunkt. In einem Papyrustext hat das Wort die Bedeutung „Jugend“<sup>12</sup>. Im Geschlechtsleben ist mit *akme* die Reifezeit, das zum Eheabschluß geeignete Alter gemeint. In dem Adjektiv zweier Endungen *hyperakmos* ist diese Grundbedeutung noch durch die Präposition verstärkt, so daß unser deutsches „überreif“ den Sinn genau wiedergibt. Dem entspricht auch das lateinische Adjektiv „*superadultus*“. Die Bedeutung von *parakmazo* bei Sir 42, 9 bestätigt es. Nun pflegt man aber nicht von einem überreifen oder *superadulten* Mann zu sprechen, so daß die Übersetzung Tillmanns „wenn er überreif ist“<sup>13</sup>, ebenso wie die eben angeführte von Achelis: „wenn er überreizt ist“, der Wortbedeutung nicht ganz gerecht wird. Ein Mann, der die Vollkraft seines Lebens erreicht hat, braucht deshalb noch nicht sinnlich überreizt zu sein.

Aber selbst wenn man *hyperakmos* auf den in der geistlichen Ehe lebenden Mann beziehen wollte, bleibt das bisher noch von keinem beseitigte Hindernis

<sup>10</sup> Epiphanius, Häresien 78, 11; Kösel 248 f.

<sup>11</sup> Übersetzung nach Achelis, a. a. O. 25 f.

<sup>12</sup> Preisigke, Wörterbuch der griechischen Papyrurkunden I (Berlin 1925), 44 f.

<sup>13</sup> Die Heilige Schrift des Neuen Testaments, II (München 1927) 278.

gegen die Beziehung der Paulusworte auf Syneisakten bestehen, nämlich die griechische Grammatik. Wird diese Instanz hier, wo sie einer kühnen Hypothese im Wege steht, als unmaßgeblich beiseite geschoben, ohne daß auch nur ein einziges Zeugnis für die Ausnahme von der Regel beigebracht werden kann, so liegt der Verdacht einer *petitio principii* nahe. Nun gebraucht Paulus im 38. Vers zweimal das Partizip von *gamizein*, das im Aktivum stets bedeutet „verheiraten“, „zur Ehe geben“, niemals „heiraten“, „zur Ehe nehmen“. Das läßt auch Hans Achelis durchaus gelten. Um seine These von den Syneisakten in Korinth dennoch zu retten, wählt er den verzweifeltsten Ausweg, Paulus rate dem „überreizten“, also auch höchstgradig verliebten Mann nicht etwa, selbst das leidenschaftlich geliebte Mädchen zu heiraten, das ihn in die „Zwangslage“ oder, wie Achelis schreibt, zu dem „Muß“ und dem „Drang“ gebracht hat, sondern es einem andern zur Frau zu geben. „So soll der Mann die Versuchung von sich entfernen und das beunruhigte Mädchen in einer christlichen Ehe sicherstellen vor den Gefahren, die einer Jungfrau drohen“<sup>14</sup>. Das ist psychologisch so widersinnig, daß der englische Kommentar von Robertson-Plummer es als „Absurdität“ bezeichnet. Paulus wäre zudem sich selbst nicht treu geblieben, da er doch im gleichen Kapitel dem, der vor Begierde brennt, die Ehe als erlaubten Ausweg empfiehlt (7, 9). Überdies hätte der Aszet nur das gemeinschaftliche Leben mit der Syneisakte aufzugeben brauchen, um den „Drang“ zu überwinden, ohne daß der Jungfrau die Heirat mit einem andern zugemutet worden wäre; denn nicht das Mädchen befand sich in der Zwangslage, sondern der Mann wußte sich nicht mehr zu beherrschen.

Walter Bauer<sup>15</sup> und Albert Debrunner<sup>16</sup> führen als Beleg für die gleiche Bedeutung von *gamizein* und *gamein* den Kommentar von Hans Lietzmann an<sup>17</sup>. Dort ist jedoch kein einziger Beweis dafür zu finden, sondern nur Vermutungen sind zusammengestellt, die auch in ihrer Vielheit keinen Beweis ersetzen können. Wenn Lietzmann sagt: „Das Aktivum *gamizein* kommt überhaupt nur hier vor (1 Kor 7, 38), danach bei Kirchenvätern in Stellen, welche die unsrige berücksichtigen“, so widerlegt er das gleich danach selbst durch das Zitat aus dem Grammatiker Apollonius Dyskolos (um 150 n. Chr.), der kein Kirchenvater ist, sondern eine „selbständige Forschernatur“, ein „zäher Systematiker auf sprachlichem Gebiet, von gewaltiger Intensität“<sup>18</sup>. Wenn dieser anerkannte Fachmann die Bedeutung der beiden Zeitwörter *gameo* und *gamizo* nebeneinanderstellt und sagt: „das erste heißt: ich nehme zur Ehe“, dagegen das *gamizo*: „ich gebe zur Ehe“, so führt er eine grammatische Regel an. Daraus folgt, daß damals *gamizo* nur in der Bedeutung „verheiraten“ gebräuchlich war, wie sie durch die kausative Endung *izo* nahegelegt wurde, daß also das Wort hundert Jahre vorher nicht im gleichen Sinne wie *gameo* von Paulus verwendet worden ist. Mithin geht es, ohne dem einheitlich überlieferten Text Gewalt anzutun, nicht an, den Vers 38 zu übersetzen: „So daß, wer seine Jungfrau heiratet, gut handelt, und wer (sie) nicht heiratet, besser handelt“ (Lietzmann). Ist aber nicht vom Heiraten, sondern vom Verheiraten des Mädchens durch den Vater oder Vormund die Rede, so fällt die Hypothese von den Syneisakten in sich zusammen.

Wären solche gemeint, so brauchten sich nur die Historiker mit den drei Versen 36–38 zu befassen. In Wirklichkeit aber gibt Paulus darin eine Weisung für die Seelsorge, die gegenwärtig wieder erhöhte Beachtung verdient. Millionen junger Mädchen hat der Krieg die Aussicht auf die Ehe versperrt. Mancher Vater und Vormund kann deshalb in eine ähnliche Situation kommen wie damals in Korinth, wenn sich die Frage erhebt: Soll das Kind oder

<sup>14</sup> A. a. O. 24.

<sup>15</sup> A. a. O. 250.

<sup>16</sup> Grammatik des neutestamentl. Griechisch, 4. Aufl., Göttingen 1913, 56.

<sup>17</sup> An die Korinther I–II, 2. Aufl., Tübingen 1923, 35–37.

<sup>18</sup> Friedr. Lübkers Reallexikon des klass. Altertums, 8. Aufl. Leipzig-Berlin 1914, 86.

Mündel heiraten oder nicht? Der religiöse Enthusiasmus jener Jahre, die unmittelbar auf die Gründung der korinthischen Christengemeinde folgten, stellte diese Frage mitten ins Stromfeld letzter Entscheidungen. Es ging nicht mehr in erster Linie darum, das Mädchen durch die Heirat möglichst gut für das Erdendasein zu versorgen, sondern um die Wahl jenes Lebensstandes, der den größtmöglichen Anteil an dem neuen Leben in Christus sicherte. Gewiß ist heute die Entscheidung weit mehr in die Hand des Mädchens selber gelegt als um die Mitte des ersten Jahrhunderts, und es sind oft recht nüchterne Erwägungen, die den Ausschlag geben. Wo die Verhältnisse so liegen, daß eine christliche Ehe möglich ist, wo zugleich das Mädchen offensichtliche Berufung zur Mutter und Hausfrau zeigt, da würde auch heute der Apostel die Ehe empfehlen und dem Vater oder Vormund sagen: „Wer seine Jungfrau verheiratet, tut gut.“ Paulus würde aber auch jede sich bietende Gelegenheit benutzen, um das hohe Ideal der gottgeweihten Jungfräulichkeit in seiner ganzen Herrlichkeit und Anziehungskraft darzustellen. Jeder Gewissenszwang wäre verkehrt, ebenso verkehrt aber auch die Einstellung: „Einen Mann um jeden Preis!“

Es gilt, all denen, die der Krieg zum Ledigbleiben verurteilt hat, einen Ausweg aus ihrer scheinbar hoffnungslosen Lage zu zeigen und sie davon zu überzeugen, daß sie keineswegs wie Stiefkinder Gottes zu verkümmern brauchen. Den ersetzten Lebensinhalt durch das Wirken in einer eigenen Familie hat ihnen zwar der Krieg für immer geraubt. Durch die verklärte geistige Mütterlichkeit vermag ihr Leben aber einen noch reicheren Gehalt zu bekommen. Die vielgestaltige Not erfordert auch in kleinen Gemeinden mehr Laienhelferinnen als bisher. In den Reihen der zwangsläufig Unverheirateten werden sie am besten zu finden sein.

Nachdem deshalb Pius XII. in seiner Ansprache vom 21. Oktober 1945 an die Leiterinnen der Katholischen Aktion in Italien von der freiwilligen Ehelosigkeit nach dem Rat des Evangeliums gesprochen und hervorgehoben hatte, daß dazu Berufung von Gott gehöre, fuhr er fort: „Doch auch die junge Christin, die wider ihre Absicht unverheiratet bleibt, die aber fest an die Vorsehung des himmlischen Vaters glaubt, erkennt inmitten der Wechselfälle des Lebens die Stimme des Meisters: 'Magister adest et vocat te' (Jo 11, 28). Sie antwortet, sie verzichtet auf den süßen Traum ihrer Jugend, einen treuen Lebensgefährten zu haben, eine Familie zu gründen; und in der Unmöglichkeit der Ehe ahnt sie ihre Berufung. Und nun weht sie sich mit gebrochenem, aber ergebenem Herzen vollkommen den vielfältigen Werken der Wohltätigkeit.“

## Die altchristliche Bischofskirche Triers\*)

### IV. Die Grabungen im Trierer Dom 1945/46

Von Dr. Theodor Konrad Kempf, Nonnenwerth

Wie alle Zeiten dem ehrwürdigsten Denkmal rheinischer Geschichte die Merkmale ihres großen oder kleinen Geistes aufprägten, so zeichneten auch die schlimmen Jahre des zweiten Weltkrieges auf ihre Weise den ältesten Dom Deutschlands<sup>73</sup>. Infolge der Zerstörungen mußte der Gottesdienst in die Ostkrypta

\* Vgl. Heft 1—4 (1947) dieser Zeitschrift.

<sup>73</sup> Am 14. August 1944 gingen die Liebfrauenkirche, der Kreuzgang und die anliegenden Gebäude in Flammen auf, ebenso der am Vorabend der Reformation errichtete Greiffenklauturm des Domes mit seinen im 30jährigen Krieg gegossenen Glocken, die schmolzen und abstürzten. Am 2. November trafen in den frühen



verlegt werden und so war die einmalige Möglichkeit gegeben, die 1943 auf dem Domfreihof begonnenen Grabungen im Innern des Domes fortzusetzen. Trotz mancher Bedenken<sup>74</sup> gestattete das hohe Domkapitel für die Dauer der Wiederherstellungsarbeiten die weitere Erforschung der altchristlichen Bischofskirche Triers. Die deutschen Behörden hatten grundsätzlich nichts gegen die Grabung einzuwenden und Dank dem Entgegenkommen der französischen Militärregierung konnten im Oktober 1945 nach langen und mühseligen Vorbereitungen<sup>75</sup> die Arbeiten beginnen.

Der 1943 auf dem Domfreihof gesicherte Befund lehrte im Zusammenhang mit den von F. Kutzbach aufgetragenen Beobachtungen, daß in vorkonstantinischer Zeit vor dem Quadratbau eine antike Nord-Süd-Straße lag, die von dem Vorhof der Kaiserthermen herkam. Die Aufgabe dieser Straße und die Zusammenlegung der beiden Häuserviertel war infolgedessen entscheidend für die Anlage und die Datierung der hier errichteten Großbauten. Da unter dem Südwestturm des popponischen Erweiterungsbaues durch herabgestürzte Glockentrümmer der moderne Marmorboden zerstört war, konnte hier ein in Nord-Südrichtung laufender Schnittgraben angesetzt werden, der bis zum gewachsenen Boden getrieben wurde.

Unmittelbar unter dem Mörtelbett der Marmorplatten lag ein Buntsandsteinboden<sup>76</sup>. Etwa 0,30 m tiefer kam der mittelalterliche Estrich zum Vorschein, dessen matte, rote Farbe einst dem Raum besser angepaßt war, als der kalte, helle Marmor des heutigen Bodens. Dann folgten die verschiedenen Höhen der

Nachmittagsstunden die ersten Granaten das Westwerk des Domes und den Turm der Liebfrauenkirche. Die drei schweren Angriffe am 19., 21. und 23. Dezember 1944 zerstörten die Schatzkammer, Dächer und Fenster des Domes, den Kreuzgang und schlugen der Liebfrauenkirche schwere Wunden.

<sup>74</sup> Abgesehen von dem Hinweis auf den wertvollen (?) Marmorboden im Dom, dessen Platten nur zu einem geringen Teil geopfert werden mußten, war der stets vorgebrachte Einwand, alles was der Boden im Innern des Domes berge, sei ja schon von Wilnowsky gefunden, beobachtet und veröffentlicht worden. Jedem Forscher aber ist es klar, daß bei aller Anerkennung der großen Verdienste des gelehrten Domherrn die Beschreibung und Aufnahme des von ihm gesichteten Befundes nicht mehr ausreicht. Der Grabungsleiter hatte die Genugtuung, nachweisen zu können, daß keine Zeichnung und Aufmessung v. Wilnowskys mit dem tatsächlich angetroffenen Befund übereinstimmte und die Neuaufnahme bei dieser einmaligen Gelegenheit vollauf gerechtfertigt war.

<sup>75</sup> Der Grabungsleiter sondierte zunächst mit Hilfe zweier Gymnasiasten an drei zugänglichen Stellen die Schichten im Innern des Quadratbaues. Ende Oktober wurde der aus russischer Gefangenschaft zurückgekehrte Vermessungstechniker des Landesmuseums F. Badry für die Dauer der Grabungen übernommen, zugleich trat Ausgrabungsarbeiter M. Schröder aus Kordel ein, der schon 1943 auf dem Domfreihof mitgearbeitet hatte. Als Helfer wurden vom Arbeitsamt zwei Studenten freigegeben. 1946 übernahm Restaurator P. Welter die Präparation der Malereien und die Anfertigung eines Grabungsmodells. Der aus amerikanischer Gefangenschaft zurückgekehrte Mitarbeiter F. Kutzbachs, Architekt C. Delhougne, begann die zeichnerische Neuaufnahme des Quadratbaues und zugleich wurde Vermessungsingenieur P. Warmke mit der Auftragung sämtlicher den Dom betreffenden Beobachtungen aus den Skizzenbüchern des Landesmuseums und mit der Aufnahme architektonischer Einzelheiten beschäftigt. Die Beschaffung des zeichnerischen und fototechnischen Materials bereitete begreiflicherweise erhebliche Schwierigkeiten, wie auch die Bergung und Sicherung der Funde. Im Hinblick auf den fast tragischen Ausgang der Trierer Altbachgrabung wurden methodisch neue Wege eingeschlagen, die eine bedeutend schnellere Aufarbeitung und Auswertung der Ergebnisse ermöglichen.

<sup>76</sup> Es war der Buntsandsteinboden, den v. Wilnowsky nach seinen Grabungen legen ließ. Der nach dem barocken Umbau gelegte Boden lag höher, vgl. N. Irsch, Der Dom zu Trier (Düsseldorf 1931) 7.

romanischen Bauzeit, bis in einer Tiefe von 1,50 m eine festgetretene, dunkle Erdschicht die Lauhöhe des frühmittelalterlichen Vorplatzes zum Quadratbau angab. Unter dieser ziemlich starken Erdschicht lagen einplanierter antiker Bauschutt und zwei, jeweils mit einer festen Schmutzschicht bedeckte Estriche, deren unterster in Höhe, Mörtel und Packlage dem Estrich des 1943 gesicherten Atriums entsprach. Es folgten nun nach einer fast 1 m starken Planierung 5 Rollwackenschichten der gesuchten Nord-Südstraße übereinander, aus deren Packlagen wertvolle, zur Datierung wichtige Keramik eingebracht wurde. Das Bild der Besiedlung entsprach dem 1943 gewonnenen Einblick in die älteren Schichten, die auch hier sich bis in eine Tiefe von — 5 m beobachten ließen.

Eine Prüfung der in den Planierungsschichten unter dem ersten Estrich gesammelten Keramik ergab überwiegend Material des 3. Jahrhunderts. Von der gut zu erkennenden Keramik aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts, wie sie später in einigen charakteristischen Stücken im Innern des Quadratbaues zum Vorschein kam, fand sich keine einzige Scherbe, so daß der erste Bau nach Aufgabe der Straße noch der konstantinischen Zeit zuzuweisen ist. Die ostwestlichen Mauerzüge der älteren Periode waren durch die gewaltigen romanischen Bankette zerstört. Der letzten antiken Bauperiode gehörte noch ein Fundament der Südwand und die Baugrube eines völlig ausgebrochenen Innenpfeilers an, dessen wertvolles Ziegelwerk als willkommenes Baumaterial wahrscheinlich in popponischer Zeit Verwendung gefunden hatte.

Während der Schnittgraben unter dem Südwestturm langsam tiefer ausgehoben wurde, begann im Mittelschiff die wichtige Untersuchung an der Triumphbogenwand des Quadratbaues. Nach Entfernung des Holzbodens unter der rechten Bankreihe und der Marmorplatten vor der Chortreppe wurde in ostwestlicher Richtung ein fast 30 m langer Graben durch das Mittelschiff des Domes gezogen, der alle wichtigen Anlagen schnitt<sup>77</sup>. Im Inneren des antiken Quadratbaues waren durch die Grabungen v. Wilmowskys fast alle mittelalterlichen und spätantiken Schichten zerstört<sup>78</sup>. Vor der Triumphbogenwand aber lag zwischen zwei Gräben noch ein beträchtliches Stück der Originalschichten *in situ*, die mit den Beobachtungen unter dem Südwestturm übereinstimmten, nur daß hier drei Estriche zu unterscheiden waren. Der mittlere, ein weißer, wahrscheinlich mit einem Holzboden gedeckter Kalkmörtelestrich gehörte zu einer Rundanlage, die v. Wilmowsky der fränkischen Zeit zugewiesen und als Baptisterium gedeutet hatte<sup>79</sup>.

Es ist ein hufeisenförmiger, nach Osten offener Rundbau, der unmittelbar ohne besondere Fundamentierung auf dem ersten Estrich der Halle errichtet war. Er

<sup>77</sup> Aufschlußreich war die Beobachtung der Grabungsmethode v. Wilmowskys. Seine eigentliche Aufgabe war „die Ausbesserung der Fundamente, sowie die Austrocknung des Bodens“. J. N. v. Wilmowsky, Die historisch-denkwürdigen Grabstätten der Erzbischöfe im Dome zu Trier (Trier 1876) 3. Zu diesem Zwecke grub der unermüdliche Domherr innerhalb des antiken Kernbaues in schmalen Gräben nacheinander den ganzen Boden ungefähr bis auf eine Tiefe von zwei Metern um. Bei dieser etwa 12 Jahre währenden Grabung konnte er vieles beobachten, hatte aber nie einen einheitlichen, zusammenhängenden Überblick, der ihm die Unterscheidung der verschiedenen Perioden ermöglicht hätte. Das Fehlen moderner technischer Hilfsmittel wie die aus Ersparnisgründen unterbliebene Hinzuziehung eines geschulten Architekten erschwerte außerordentlich die Aufmessung des Befundes und wissenschaftliche Fixierung der Ergebnisse.

<sup>78</sup> Bis auf kärgliche Reste an den Wänden war alles vernichtet. Es ist sehr fraglich, ob v. Wilmowsky überall noch Schichten *in situ* vorfand, da in fränkischer und frühmittelalterlicher Zeit im Innern des Domes gegraben worden war. Die von N. Ir sch (a. O. S. 6—7) beschriebenen Böden Nr. 1—5 sind nicht mehr vorhanden.

<sup>79</sup> J. N. v. Wilmowsky, Der Dom zu Trier (Trier 1874) 26—27, vgl. S. 44 zu Taf. II: Fränkische Periode Fig. 1.

gehört zweifellos zur Einrichtung der altchristlichen Basilika und dürfte am ehesten mit den in ihrer Deutung noch umstrittenen Anlagen im Mittelschiff syrischer Basiliken in Verbindung gebracht werden<sup>80</sup>. Der dritte Estrich, auf dem die Zerstörungsschicht des 5. Jahrhunderts liegt, deckt diesen merkwürdigen Bau, der also noch der älteren Periode zuzuweisen ist.

Eine ähnliche Aufeinanderfolge der Bauzeiten ließ sich an der Triumphbogenwand selbst beobachten, wo der erste Estrich bei der Fundamentierung des südlichen Bogenpfeilers abgegraben und später wieder ausgeglichen worden war. Die Fortführung der Grabung nach der Mitte des Kernbaues zu brachte dann zwischen den beiden westlichen Deckenstützen die Basalttreppe des Quadratpodiums, deren drei unterste Stufen noch wohl erhalten waren. Vor der Treppe fand sich ein mächtiges Stück der südwestlichen Syenitsäule, von der auch der berühmte „Domstein“ stammt. Das Säulenfragment war aber nicht mehr in Sturzlage<sup>81</sup>, da der Estrich nur eine geringe Senkung aufwies, sondern mußte abgegraben worden sein, was wohl bei Einplanierung der Trümmer in fränkischer Zeit geschah.

Das die vier Deckenstützen des gratianischen Baues verbindende, fünf Stufen hohe Quadratpodium hatte einen auf Ziegelpfeilern ruhenden, schwebenden Boden, von dem sich noch einige Reste fanden<sup>82</sup>. Der mit Ziegelplatten belegte Unterboden der Suspensura war wohl erhalten und führte bis dicht an das im Mittelpunkt des antiken Kernbaues liegende Polygon. Diese für die Deutung des Quadratbaues so entscheidend wichtige Anlage wurde noch im Dezember 1945 freigelegt. Die vorgefundenen Reste entsprachen weder der Beschreibung und Auftragung v. Wilimowskys<sup>83</sup>, noch den Beobachtungen, die Wiegand veröffentlicht hatte<sup>84</sup>. Die exakte Vermessung der drei angeschnittenen Seiten ergab, daß die zugrundeliegende, geometrische Konstruktion nicht die eines Zehnecks, sondern wie schon Kutzbach richtig vermutet hatte<sup>85</sup>, die eines Zwölfecks war. Da der Mittelpunkt des Zwölfecks nicht mit dem Mittelpunkt des Quadratbaues zusammenfiel, sondern beträchtlich nach Osten rückte, wurde die Ergänzung als geschlossenes Polygon unwahrscheinlich. Im Innern war die Anlage auch nicht polygonal, sondern rund. Von dem innen rundgestrichenen, sorgfältigen Verputz (Putzwulst!), auf den sich Wiegand bei Deutung der Anlage als Brunnen berief, war gleichfalls nichts zu beobachten, sondern es fanden sich innen und außen drei Böden, von denen der zweite zur polygonalen Anlage gehörte. Der erste Estrich, der in allem dem ersten Estrich der Halle entsprach, war bei Erbauung des 0,80 m tief fundamentierten Polygons durchbrochen worden. Unmittelbar darauf legte man den zweiten Boden, den nach Ausweis der Abdrücke nicht Marmor-, sondern

<sup>80</sup> J. Lassus, *Remarques sur l'adoption en Syrie de la forme basilicale pour les églises chrétiennes* = *Studi di antichità cristiana* 16 (Roma 1940) 341 ff. Vgl. H. C. Butler, *Syria Publications of the Princeton University archeological expeditions to Syria II Architecture B Northern Syria* 2 (Leyden 1908) 68–69. Mir Ayeh und Il-Firdjeh; 6 (Leyden 1920) 315–317. Kalota; 323–325. Kharab Shems.

<sup>81</sup> Anders v. Wilimowsky, a. O. S. 15: „Interessant war der Fall der gespaltenen Säule: ein 13 Fuß langes Stück lag da, als sei es eben gefallen.“

<sup>82</sup> Schon v. Wilimowsky hatte darauf hingewiesen, daß der schwebende Boden „nicht zum Zwecke einer Heizung, sondern bloß zum Zwecke der Trockenerhaltung der Marmorfläche“ angelegt war (a. O. S. 35 zu Taf. X). Es fanden sich auch nicht die geringsten Spuren einer Benutzung der Suspensura als Heizung, die technisch infolge Fehlens jeglichen Rauchabzuges unmöglich war.

<sup>83</sup> J. N. Wilimowsky, a. O. S. 44, Fränkische Periode Taf. II zu Fig. 2.

<sup>84</sup> J. Wiegand, *Untersuchungen im Dom gelegentlich seiner Wiederherstellung* (Vortrag vom 6. Dez. 1910); *Trierer Jahresberichte* 4 (Trier 1913) 5–6. Vgl. Anm. 49 die näheren Angaben im Manuskript des Vortrages vom 1921. Eine Niederschrift dieses Vortrages befindet sich auch im Besitz des Diözesanmuseums Trier, s. N. Irsch, a. O. S. 32.

<sup>85</sup> Siehe *Trierer Zeitschrift* 7 (Trier 1932) Tafel XIX.

Rotsandsteinplatten deckten. Bei Aufgabe der polygonalen Anlage und Errichtung des Quadratpodiums entfernte man die Sandsteinplatten und legte auf einer groben Rollwackenlage den Unterboden für die *Suspensura*, die über das teilweise niedergelegte Polygon hinwegging.

Da der nach Osten gelegene Teil der polygonalen Anlage bei Erbauung der frühromanischen Krypta restlos zerstört wurde, entspricht die Ergänzung der erhaltenen Teile ihrer Deutung. Die Eigenart des Mauerwerkes schließt die bisher übliche Bezeichnung als Becken oder Brunnen von vornherein aus. Das Rätsel wird nur größer<sup>86</sup>, wenn nicht endlich die Anlage in den Zusammenhang gebracht wird, der auf Grund der Überlieferung einzig berechtigt ist. Die Funktion des suspendierten Quadratpodiums als liturgische Tribuna der Bischofskirche ist bisher nie ernstlich bezweifelt worden<sup>87</sup>. Weshalb sollte die vorangegangene, polygonale Anlage nicht einer ähnlichen Funktion als Exedra einer Tribuna gedient haben? Zieht man die Tribuna der 1935 ausgegrabenen, kreuzförmigen Kirche von Antiochien-Kaoussié zum Vergleich heran<sup>88</sup>, so wird die nach Westen gerichtete „Apsis“ verständlich. Auch hier darf wieder an die so selten beachteten, nach Westen hin gerundeten Einfriedigungen erinnert werden, die sich mitten im Hauptschiff syrischer Basiliken fanden<sup>89</sup>. Es würde zu weit führen, auf die Frage eingehen zu wollen, ob diese Anlagen als Ambo oder als Priesterbank zu deuten sind, jedenfalls sind sie christlichen Ursprungs. Als bestes Beispiel sei noch auf die Tribuna in der Sergiosbasilika in Rusafa hingewiesen<sup>90</sup>, die gleichfalls nach Westen hin eine halbkreisförmige, 0,80 m emporragende Erhöhung besitzt. Wenn

<sup>86</sup> D. Krencker, *Das römische Trier* (Berlin 1923) 48 Anm. 1, verzweifelt fast an der Erklärung und schreibt: „Des Rätsels Lösung wird wohl nie gefunden werden!“

<sup>87</sup> Allerdings hatte man bisher stets angenommen, daß diese Tribuna = die vier Deckenstützen verbindendes Quadratpodium erst nach der Umwandlung der profanen Halle in eine christliche Kirche eingebaut worden sei.

<sup>88</sup> J. L a s s u s, *L'Eglise Cruciforme = Antioch on the Orontes II* (Princeton 1938) 5—44. Es handelt sich um die 381 von Meletius erbaute Grabeskirche des unter Julian von Daphne nach Antiochien übertragenen Martyrers Babylas, die auch für den Gemeindegottesdienst benutzt wurde. Die für den Kirchenbau des 4. Jahrhunderts ungemein aufschlußreiche Anlage ist also gleichzeitig mit dem antiken Kernbau im Trierer Dom, in dem das Mittelquadrat ebenfalls wie in der kreuzförmigen Kirche von Antiochien-Kaoussié von vier großen Bogen überspannt war.

<sup>89</sup> H. C. Butler, *Early Churches in Syria* (Princeton 1929) 214—215. Vgl. Anm. 80. Die Anlage in der sonst völlig zerstörten Kirche von Mir Ayeß beschreibt Butler (*Syria II Architecture B Northern Syria* 2 S. 69): „In der Mitte des Schiffes, ungefähr 7,50 m vom Westportal befindet sich eine niedrige Mauer aus großen behauenen Steinen. Diese hat die Form eines Halbkreises, dessen Enden nach Osten verlängert sich wieder einander zukehren, indem sie einen engen Zwischenraum freilassen. Der Durchmesser des Halbkreises beträgt etwa 4,50 m. Die ganze Länge des umschlossenen Raumes etwas über 6 m. Die Wand ist 55 cm hoch und in den Steinen, die der Rundung nach gehauen den Halbkreis bilden, sind viereckige Vertiefungen angebracht wie für Träger eines Oberbaues aus Holz oder Metall. Der Mosaikboden der Einfriedigung war auf gleicher Ebene mit dem Mosaikboden des Schiffes.“

Ein ähnlicher Wechsel der liturgischen Anlagen wie in Trier scheint in der berühmten Basilika von Kalb Lauzeh in Zentralsyrien vorzuliegen, wo Butler im Innern die Spuren eines Halbkreises fand, also Reste einer Tribuna, die später aufgegeben und von einem Boden überdeckt wurde J. L a s s u s (*Remarques a. O.* S. 352) bringt diesen Wechsel in Verbindung mit einer später eingezogenen Balustrade und deutet ihn als Verlegung des Altares aus der Mitte der Kirche in die Apsis.

<sup>90</sup> H. Spanner—S. Guyer, *Rusafa, Die Wallfahrtsstadt des hl. Sergios* = *Forschungen zur islamischen Kunst* 4 (Berlin 1926) 33—34.



anfangs diese Anlage als Sänger- und Lektorentribüne erklärt wurde<sup>91</sup>, so hat eine Nachuntersuchung die Deutung als Altarraum gesichert<sup>92</sup>, eine Deutung, die auch der Trierer Anlage am ehesten gerecht wird.

Auf Einflüsse aus dem Osten weisen gleichfalls die schon von Wilmosky als Diakonikon und Prothesis bezeichneten Seitenkammern an der Ostwand des Quadratbaues<sup>93</sup>. Die Nachprüfung des Befundes an der nordöstlichen Kammer (Prothesis?) ergab, daß diese beiden, für die östliche Liturgie kennzeichnenden Räume zum ursprünglichen Baubestand des Quadratbaues gehören. Münzfunde, Keramik und überaus zahlreiche Scherben von Glasgefäßen<sup>94</sup> datieren diese Anlagen in die letzten Jahrzehnte des 4. Jahrhunderts.

Nicht minder aufschlußreich als die Nachprüfung und Neuaufnahme des schon von Wilmosky gesichteten Befundes war die Untersuchung der älteren Bauzeiten. Tiefgrabungen wiesen eine Besiedlung bis in die Zeit um Christi Geburt nach, einzelne Scherben dürften noch dem 2. vorchristlichen Jahrhundert angehören. Bedeutende Einschnitte in der Aufeinanderfolge der Schichten sind der Zeit von 150–200 zuzuweisen und vor allem der Zeit des gallischen Kaisertums. Die Brandkatastrophe von 275 hat auch hier in den der konstantinischen Periode vorhergehenden Schichten unverkennbare Spuren hinterlassen.

Einen einzigartigen Fund schenkte der unter der polygonalen Anlage angeschnittene Prunksaal einer weitausgedehnten Wohnanlage, die nach 275 erbaut, bzw. erneuert, spätestens um 324 niedergelegt wurde. Beim Abbruch des einst mit prachtvollen Decken- und Wandmalereien geschmückten Saales war alles wertvolle Baumaterial entfernt worden. Zuerst der Marmorbelag des Bodens, dann das Dach- und Sparrenwerk, an dem die an den Seiten abgeschrägte Decke des Saales mit Hilfe eines sinnreichen Lattengeflechtes aufgehängt war. Die Lösung der Decke wurde mit viel Geschick vorgenommen, denn sie fiel in großen, zusammenhängenden Flächen auf den Estrich mit dem weichen Kalkmörtelbett der entfernten Marmorplatten. Dann sammelte sich über der in viele tausende Bruchstücke zersprungenen Deckenmalerei etwa 0,30 m Schutt mit zahlreichen Buntputzresten, der einige Zeit fest belaufen wurde. In dieser Laufschrift dürfte

<sup>91</sup> S. Guyer, a. O. S. 54. Vgl. Th. Klausner im Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 12 = 1932 (Münster 1934) 355.

<sup>92</sup> J. Lassus, a. O. S. 36–37: „Le plan publié par Spanner et Guyer est incomplet et inexact. — nous constatons que la tribune comporte trois parties: un vestibule, avec porte vers l'Est, au même niveau que la nef; une plateforme, surélevée de deux marches, qui est un carré de 6 m. de côté, une abside enfin, bordée d'un banc semi-circulaire. — Mais le détail le plus important est celui qui atteste l'existence, au centre de la tribune, d'une dalle de pierre creusée avec un cadre en fort relief, placée dans le pavement, et entourée de quatre bases de colonnes — dont deux sont en place, et les deux autres attestées par leurs empreintes. Ces bases distantes de 2 m.05 et de 2 m.80 ont dû porter les colonnes d'un ciborium.“

<sup>93</sup> J. N. v. Wilmosky, a. O. S. 13, 27, 31. Zur Heimat des dreiteiligen Chorbauabschlusses H. W. Becker, Der syrische Kirchenbau = Studien zur spätantiken Kunstgeschichte 1 (Berlin 1925) 145. J. Sauer, Der Kirchenbau Nordafrikas in den Tagen des heiligen Augustinus = Festschrift der Görresgesellschaft zum 1500. Todestage des hl. Augustinus (Köln 1930) 288 f.

<sup>94</sup> Datierende Funde aus den jüngsten Planierungsschichten der nordöstlichen Kammer: Sigillatasschale mit Rädchenverzierung und trierische Münzen des Constantins (Zwischen 340–350) und Valentinians II. (375–392). Die Bestimmung der Münzen wird Frl. Dr. Hagen (Bonn) verdankt. Bez. des Gebrauchs von gläsernem Gerät zu liturgischen Zwecken vgl. Seidl, Kelch: Real-Encyclopädie der christlichen Altertümer II (Freiburg 1886) 161–162. Th. K. Kempf, Christus der Hirt (Rom 1942) 171 f.

die Erbauungshöhe der ersten Halle zu erkennen sein, denn auf sie folgt nach einer 1 m hohen Planierungsschicht der erste Estrich<sup>95</sup>.

Da über der Malerei des abgerissenen Prunksaales im Laufe des 4. Jahrhunderts sich drei starke, z. T. wasserundurchlässige Böden dicht übereinander wie eine schützende Decke lagerten, blieb die Malerei farbfrisch erhalten. Nur wo durch herabstürzende Trümmer bei der Zerstörung in der Völkerwanderungszeit die Estriche rissen und Sickerwasser eindringen konnte, sind die Bruchstücke der Malerei versintert. Es war eine zeitraubende, ungemein schwierige Arbeit, wenigstens einen Teil der zahllosen Bruchstücke meist in beengter Stollengrabung zu bergen. Aber die oft sehr harte Arbeit und die nicht minder mühselige Geduldsprobe des Zusammensetzens hat sich gelohnt. Acht über 1 qm große Bilder konnten bisher zusammengefunden, einige sogar bis auf geringe Lücken vollständig zusammengesetzt werden. Die farblich prachtvoll erhaltenen Bilder dürften für die spätantike Kunstgeschichte von besonderem Interesse sein.

Grabungen im Innern der polygonalen Anlage ergaben die in die westliche Mauer der frühromanischen Krypta eingeschlossene Ostwand der ersten Halle, die noch bis zur Höhe des ersten Estrichs erhalten war. Sie war niedergelegt worden bei Errichtung des Polygons, das über sie hinweg geführt wurde. Diese Ostwand der konstantinischen Halle fiel zusammen mit der östlichen Außenmauer der schon 1899 unter der Domsakristei gefundenen Saales, der sich nun in den Grundriß der älteren Periode ausgezeichnet einfügte.

Eine Grabung am südwestlichen Innenpfeiler des Quadratbaues brachte nicht nur interessante Aufschlüsse über den künstlerischen Schmuck des dort befindlichen großen Südportales, sondern auch unter der Wand des gratianischen Baues die leicht vorspringende Mauer der vorhergehenden konstantinischen Anlage, deren Fundamentwerk in Technik und Material völlig mit dem der 1943 gefundenen Vorhalle übereinstimmte. Die Ergebnisse der Grabungen auf dem Domfreihof wurden so durch die Grabungen im Inneren des Domes glänzend bestätigt und aufs glücklichste ergänzt. Wenn auch zahlreiche Probleme noch ungelöst bleiben müssen, so ist die Erforschung der altchristlichen Kultanlagen auf dem Gelände des Trierer Domes doch wesentlich weiter gekommen, vor allem gewinnt die rätselhafte, ältere Anlage aus konstantinischer Zeit an Gestalt.

Die bis in unsere Tage reichende Überlieferung zweier stets zusammengehörenden Kirchen: Dom und Liebfrauen<sup>96</sup> läßt als ersten christlichen Kultbau eine Doppelkirchenanlage vermuten, wie sie auch die Grabungen auf dem Gelände des Domes von Aquileja erschlossen haben. Eine solche Doppelkirche wird uns für Gallien noch in dem 403 verfaßten Briefe des Paulinus v. Nola geschildert,

---

<sup>95</sup> In dem Bauschutt dieser Planierungsschicht 0,45 m über dem Erstrich des Prunksaales fand sich der auf 314 münzdatierte Mörtelklumpen eines Baues der vor Errichtung der Halle niedergelegt wurde. Es spricht viel für die Wahrscheinlichkeit, in diesem Bau von 314 die erste christliche Anlage auf dem Gelände eines später aufgegebenen kaiserlichen Palastes zu sehen.

<sup>96</sup> Die Domkirche, die wohl erst in der Merowingerzeit das Patrozinium des Apostelfürsten Petrus erhielt, war bis 1803 durch ein Paradies mit der anliegenden Liebfrauenkirche verbunden. Die Sakristei war gemeinsam, wie auch im Mittelalter bei der wechselvollen Feier des Gottesdienstes die in Trier übliche Statio im Dom oder in Liebfrauen gehalten wurde. In der für die Erbauung der gotischen Liebfrauenkirche bedeutsamen Urkunde des Kölner Erzbischofs Konrad v. Hochstaden vom 3. Juni 1243 wird die *ecclesia B. Marie virginis gloriose in Treveri: caput, matrix et magistra omnium ecclesiarum provincie Treverensis* genannt, ein Titel, der nur der Bischofskirche zukommt.

eine Anlage, die Sulpicius Severus in Primuliacum erbaut hatte<sup>97</sup>. Es wird ausdrücklich erwähnt, daß hier das Baptisterium zwischen den beiden Basiliken lag, wie es auch der Befund in Aquileja lehrt. Ähnlich dürfte der erste größere Kultbau in Trier ausgesehen haben. Wenn auch die bisher beobachteten Spuren der bedeutenden Anlage noch zu gering sind, um mit Sicherheit den Grundriß der beiden Basiliken angeben zu können, so läßt sich doch schon mit Vorbehalt eine Idee zum ersten konstantinischen Großbau auftragen<sup>98</sup>, von dem die gratianische Basilika und die herrlichen Bauten des Mittelalters ausgegangen sind.

Soviel läßt sich jedenfalls auf Grund der bisherigen Ergebnisse mit Sicherheit behaupten, daß in Trier eine für die Entwicklung des altchristlichen Kirchenbaues hochbedeutsame Anlage erschlossen wurde, die vor allem in liturgiegeschichtlicher Hinsicht neue Erkenntnisse vermitteln dürfte<sup>99</sup>. Es wäre sehr zu wünschen, daß die augenblicklichen, einmaligen Möglichkeiten zur Erforschung der altchristlichen Kultanlagen auf dem Gelände des Trierer Domes richtig erkannt und voll ausgeschöpft würden.

---

<sup>97</sup> Paulinus v. Nola, Ep. 32: „tu vero eodem baptisterium basilicis duabus interpositum condidisti“ (Hartel 275, 16—17 CSEL 29). Zwischen Trier und Aquitanien bestanden nicht nur bedeutende Handelsbeziehungen, sondern von dort kamen auch zahlreiche junge Männer, um in Trier die Theologenschule des nach der Überlieferung aus Antiochien stammenden Bischofs Agritius zu besuchen. Aus ihren Reihen sind Bischöfe wie Maximin und Paulin hervorgegangen. Aquitanien dürfte deshalb in mancher liturgischen Eigenart von Trier abhängig sein, das im 4. Jahrhundert als Kaiserresidenz und Sitz der Präfektur in Gallien eine führende Rolle spielte.

<sup>98</sup> Infolge technischer Schwierigkeiten konnten die für diesen Bericht angefertigten Grundrisse noch nicht veröffentlicht werden. Es wird deshalb verwiesen auf einen bald erscheinenden Aufsatz des Verfassers in der Zeitschrift *Das Münster*, Monatsschrift für christliche Kunst und Kunstwissenschaft.

<sup>99</sup> Die vom hohen Domkapitel zur Prüfung der Grabungen im Innern des Domes berufene, wissenschaftliche Kommission äußerte sich in ihrem Gutachten vom 14. Juni 1946 zu dieser verantwortungsvollen Aufgabe: „Die vielen christlichen Überreste, die bisher schon innerhalb des Dombezirkes gefunden wurden, lassen es dringend geboten erscheinen, das Terrain, namentlich im Raum der Liebfrauenkirche weiter gründlich zu untersuchen. Alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß sich in diesem Raume ein ausgedehnter altchristlicher Bezirk von der Art der in Aquileja, Grado und Salona entdeckten finden wird. Da innerhalb Deutschlands nur in Trier etwas derartiges zu erwarten ist, sind die weiteren Recherchen im Trierer Dombezirk von nicht abzuschätzender Bedeutung.“

# Übersichten und Berichte

## „Grenzmoral“

Der aus der modernen Kulturosoziologie (Goetz Breis, Alfred Vierkandt) stammende Begriff der „Grenzmoral“ wird manchem vielleicht neuartig oder gar hypermodern und moraltheologisch unbrauchbar erscheinen. Dem ist nicht so. Hat doch der Bonner Moraltheologe Werner Schöllgen kürzlich in zeitnahen und aufschlußreichen Darlegungen gezeigt, daß die Grenzmoral geradezu ein „eigentlicher Schlüsselbegriff“ ist, „mit dessen Hilfe sich wichtigste Probleme der gegenwärtigen Krise — soziologisch wie moralisch — erhellen lassen“<sup>1</sup>.

Schöllgen stellt im Anschluß an Alfred Vierkandt der Gemeinschaftsmoral, die „den Menschen im ganzen seinem Mitmenschen gegenüber“ bindet, die Gesellschaftsmoral gegenüber, nach der „alles erlaubt ist, was nicht verboten ist; hier ist das moralische Verhalten die Ausnahme und die Willkür die Regel, während es in der Gemeinschaftsmoral umgekehrt ist“. Das Evangelium habe im „Hochethos der Agape“ die höchste Form echter Gemeinschaftsmoral verkündet. Im christlichen Mittelalter sei dieses Ethos als „Lebensstil der von inneren, ethischen Motiven gestalteten, wahrhaft humanen Gemeinschaft“ und „getragen von einer eindeutigen Hierarchie von Tugendidealen“ Geist und Kraft der Moraltheologie gewesen. Erst in Renaissance und Neuzeit sei ein „Abbau der Gemeinschaftsmoral des Mittelalters“ erfolgt. Der „gesellschaftlich-rechtliche Stil der Neuzeit“ habe sich durchgesetzt. Durch diesen „Übergang von der Gemeinschaftsordnung des Mittelalters zum Typ der Gesellschaft“ sei an die Stelle der Agape das kalte Recht, das „geordnete Kampf-, Macht- und Konkurrenzverhältnis“ getreten, „das die heutige Soziologie als die Gruppenform der Gesellschaft bezeichne“.

Diese so verstandene Gesellschaft, in der sich „die führenden und formgebenden Schichten nur noch dem Zwang des Rechtes beugen“, ist nun das eigentliche Betätigungsfeld der Grenzmoral. Schöllgen versteht darunter „ein Verhalten, dessen Motivation sich grundsätzlich an der untersten möglichen Grenze des Erlaubten orientiert, ein Verhalten, bei dem geradezu die Grenze als Grenze gesucht wird“. Grenzmoral ist „Minimal-Moral“, „grundsätzlicher Abbau aller edleren Motive oberhalb des krassen Nutzwertes und des Willens zum Erfolge“, „Tendenz nach unten“, „moralischer Unterdruck“. Sie ist „keine aktuelle Sünde, wie eine böse Tat“, sie ist vielmehr ein „Gegen-Ethos, eine Gesinnung und Haltung“. Aber gerade deshalb ist „der Mensch der Grenzmoral gefährlicher als der Verbrecher“. Besitzt doch die Grenzmoral als die „gesellschaftliche Form sozialer und moralischer Zersetzung“ eine geradezu unheimliche „Verführungs- und Ansteckungskraft“, die „zur Nachahmung fast zwingt“. Der dem Geist der Grenzmoral Verfallene ist ein „Diplomat des Bösen“. Sein Beispiel und der „verführerische Glanz seiner Erfolge wirken vergiftend und zerstörend weiter in die Gemeinschaft hinein“. „Die Schwarzhändler, die Hamsterer, die Schwarzbrenner, die Kriegsgewinnler, die charakterlosen Konjunkturritter, die Wucherer, die Männer mit den starken Ellenbogen, die sich auf das sogenannte Organisieren verstehen, sie alle orientieren sich nur nach unten: sie fragen nur, wieviel kann ich meine Existenz, meinen guten Namen noch belasten, wieviel moralisches, geschäftliches, juristisches Risiko kann ich mir noch zumuten, ohne daß alles zusammenbricht. Gegenüber dem Schläuen ist der sittlich gebundene Mensch notwendig — als einzelner, wie auch in Teilgruppen — im Nachteil, ja allzu oft geradezu wehrlos. Er wird gezwungen, sich anzupassen und mitzumachen: bei Strafe geschäftlichen Bankrottes, des Verhungerns oder wie die konkreten Nöte alle heißen“.

<sup>1</sup> Univ.-Prof. DDr. Werner Schöllgen, Grenzmoral. Soziale Krisis und neuer Aufbau. Bastion-Verlag Düsseldorf 1946. 128 Seiten.



Mit anderen Worten: Dem anständigen, ethisch handelnden Menschen gegenüber gewinnt der Grenzmoralist durch seine moralische Unterbietung die „Konkurrenzprämie der Mindestmoral“. Man denke z. B. an jene wenigen in ihrem Gewissen beunruhigten Unternehmer der frühkapitalistischen Epoche, die durch den unlauteren Wettbewerb ihrer freibeuterischen Konkurrenten einfachhin gezwungen wurden, „bei Strafe des Untergangs“ mitzumachen. Oder man erinnere sich, wie auf dem „Kampffeld der Geschlechter“ die „leichten Mädchen“ mit ihrem „erleichterten moralischen Gepäck“ in der Regel die „Vorzugsprämie“ der Grenzmoral vor ihren hausfraulich tüchtigeren und menschlich wertvolleren, aber eben „sitzen bleibenden“ Mitschwestern davonzogen.

Bei der Frage nach den Beziehungen zwischen Grenzmoral und Moraltheologie legt Schöllgen dar, daß die katholischen Moraltheologen des 16. bis 18. Jahrhunderts dem Zeitgeist der Grenzmoral vielfach ihren Tribut gezollt hätten. Sei doch die immer milder gewordene Barockmoral „dem Sünder bis zum letzten Millimeter des noch Erlaubten“ gefolgt, „um dann haarscharf zu bestimmen, bis wohin Egoismus und Willkür ihren Weg abwärts gehen dürften, ohne mit Sicherheit in die schwere Sünde zu fallen“. Diese kasuistische Moral „eines umfassenden strategischen Rückzuges“ habe „nur mehr dem Beichtvater“ dienen wollen. Aber wo seien da „die sittlichen Ideale des Christentums, der Gedanke des Reiches Gottes“ geblieben? Solche Haltung könne nur als ein „Akt der Resignation gegenüber der neuen bindingslosen, sprengenden, individualistischen Zeit“ erklärt werden, als ein „Verzicht auf das Ideal voller Gemeinschaft und als eine müde Anpassung an moderne Verhältnisse, an die soziologische Struktur der Gesellschaft“.

Ohne Zweifel rührt Schöllgen hier an eine wunde Stelle. Es bleibt freilich noch im einzelnen zu untersuchen, ob vor allem das Anliegen der großen spanischen Theologen des 16. Jahrhunderts wirklich nichts weiter war, als der Versuch, „eine Rahmenethik aufzubauen, die ein Minimum darstellte“. Ob sich überhaupt die vielgestaltigen Kräfte und Bestrebungen der katholischen Moraltheologen des 16. Jahrhunderts auf einen Nenner bringen lassen? In der Kolonialethik des Goldenen Zeitalters stellt man jedenfalls nicht bloß „müde Resignation“, sondern bewunderswerte Ansätze zu echter Gemeinschaftsmoral fest<sup>2</sup>.

Die heutige Kulturkrise kann nur durch ein neues Gemeinschaftsethos überwunden werden. Auf der Suche nach Anknüpfungsmöglichkeiten findet Schöllgen auch „im säkularen, außerchristlichen Bereich“ neue Kräfte am Werk. Da ist z. B. der moderne Sport, der mit seinem „Willen zur Gegenseitigkeit“ den grenzmoralistischen unlauteren Wettbewerb überwinden helfen kann und in der Tat „einen ungeheuren Einfluß“ und eine „formende Kraft... auf den Menschen unserer Zeit und insbesondere auf die Jugendlichen hat“.

Da ist ferner die „einfache Sittlichkeit“, die auf eine „allgemeingültige, humane, elementaren Ansprüchen der Menschennatur entsprechende Ethik abzielt“ und als „schlichte Pflichterfüllung“, „Ehrlichkeit“, „Zuverlässigkeit“, „Anständigkeit“, „Mitleid“ und „Hilfsbereitschaft“ in Erscheinung tritt und „der traditionellen Ethik des Naturgesetzes nahe kommt“. Es wird überraschen, daß Schöllgen „eine der wichtigsten Stützen der einfachen Sittlichkeit“ im modernen Film erblickt. Schöllgen erklärt, es spreche sehr zugunsten des Filmes, daß die kinofeindlichen Vorurteile sich „besonders bei solchen zu finden pflegen, die nie das Kino besuchen“. Deren Kritik treffe „zu Recht nur einen gewissen Ausschnitt an wilden Sensations-Filmen und allzu leichter Unterhaltungsware“. Das sei aber bei weitem nicht alles, „wie man allmählich wissen mußte“. Der Spielleiter müsse schon „im wohlverstandenen Interesse des Filmerfolges“ den „Erwartungsdruck“ der je-

<sup>2</sup> Vgl. Joseph Höffner, *Christentum und Menschenwürde*. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im Goldenen Zeitalter. Paulinus-Verlag Trier 1947.

weiligen Zuschauer berücksichtigen. Die Soziologie habe klargestellt, daß diese „Polarität von Zuschauer und Handelnden“ für die Versittlichung des Lebens besonders wichtig sei. So werde man denn auch nur selten Filme finden, „die es wagen, in einer offenkundigen Weise einem Konflikt auf der Ebene der einfachen Sittlichkeit ein moralisches happy end zu verweigern“; sie würden mit Sicherheit „der entrüsteten Ablehnung der Besucher“ begegnen.

Im christlichen Bereich greift Schöllgen vor allem die Familie und die Pfarrgemeinde als Keimzellen neuer Gemeinschaft heraus. „Im Verhältnis der Kinder zueinander, im Erlebnis treuer Elternsorge“ lerne jede neue Generation „den Lebensstil der Gemeinschaft“ kennen und erspüre „die Wärme und Opferbereitschaft und hingebende Treue eines so innigen Miteinander, einer so herzlichen Solidarität, wie sie durch keinen Rechtssatz und keine Strafsanktion erzwungen werden können“. Bei den „wahren Abgründen menschlicher Gegensätze“ zwischen dem gläubigen, innerlich gehaltenen, anständigen Menschen und seinem „Gegentypus“ sei es gerade heute von höchster Bedeutung, daß allenthalben christliche Ehen und Familien entstünden, die auf weltanschaulicher und sittlicher Gemeinsamkeit begründet seien. Diese Aufgabe müsse von der Pfarrseelsorge weit mehr beachtet werden als bisher. Es ergebe sich die ernste Gewissensfrage, ob es erlaubt sein dürfe, „sich die Gemeinde vorzustellen als bestehend aus lauter vereinzelt Gläubigen“, die in der Pfarrstatistik dann weiter aufgliedert würden „nach Männern und Frauen, nach Jungmännern und Jungfrauen, nach Schulkindern und Kleinkindern“. Die „eigentliche natürliche Unterlage“ der Pfarrgemeinde sei die christliche Familie und nicht die Einzelnen. „Die christliche Familie und die sakramental aufebaute Pfarrgemeinde“ gehörten „in polarer Spannung zueinander“.

Diese Sicht fehle heute noch weithin. „Nur in der Diaspora und in Missionsgebieten“ habe man bisher, und zwar aus rein negativer Orientierung, versucht, „eine Gelegenheit zu bieten, daß kirchlich gesinnte Jugendliche beiderlei Geschlechts sich überhaupt einmal kennen lernen“ könnten, damit so von beiden Seiten her die Hoffnung begründet werde, daß „eine gute, vollwertige Ehe“ entstehe. Schöllgen tritt hier für ein echtes Anliegen ein. Uns scheint jedoch, daß seine Klage den heutigen Zielen und Bestrebungen katholischer Jugendseelsorge nicht mehr ganz gerecht wird. Man hat in weiten Kreisen die hier liegenden Aufgaben, auf die übrigens schon Constantin Noppel vor Jahren hingewiesen hat<sup>3</sup>, erkannt und zu lösen versucht.

Schöllgen schließt sein anregendes Buch mit dem Nachweis, daß der Weg zum neuen Gemeinschaftsethos nur über die Agape, die „echte Liebe im Sinne des Neuen Testaments“ führen könne. Es sei verkehrt, daß auch heute noch „viele Kanzeln in einer Art von Inflation des VI. Gebotes das sittliche Leben des Christen nur im Lichte eines — freilich umgekehrten — Pansexualismus sähen“. In den Mittelpunkt müsse vielmehr das Hoch-Ethos der schöpferischen, unmotivierten, schenkenden christlichen Liebe gerückt werden, die weder bloßes „Mitleid“ noch liberale Sozialpolitik sei, sondern „überquellende Kraft, genährt am Reichtum göttlicher Gnade und göttlicher Hoffnungen“. Dr. Joseph Höffner

---

<sup>3</sup> Constantin Noppel bezeichnete als „eines der wesentlichsten Grundstücke der Gemeindegeseelsorge“ die „unmittelbare Fühlungnahme von Jungmannschaft und Jungfrauenschaft der Gemeinde“ mit dem Ziel der „Bereitung neuen christlichen Familienlebens“, eine „zwar schwierige, aber auch große und edelschöne Aufgabe“. *Aedificatio Corporis Christi*. Aufriß der Pastoral. Freiburg i. Br. 1937, S. 93 ff.

V 106

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

## 56. JAHRGANG DES PASTOR BONUS

---

### Inhalt

Die Begründung der Völkerrechtswissenschaft durch die spanische Theologie des Goldenen Zeitalters / Dr. Jos. Höffner	193
Gewissen und Verantwortlichkeit / Dr. Nikolaus Seelhammer	200
Das allgemeine Priestertum. V. Spekulative Darlegung / Dr. Ignaz Backes	212
Prahlender Stolz und seine Bestrafung im Lichte der prophetischen Verkündigung. II. / Dr. Heinrich Kaupel	220
Zwei Jahre unter der Nachkriegsjugend / Pater Pereira	229
Übersichten und Berichte:	
Erschütterte „Weltfrömmigkeit“ / Dr. Joseph Höffner	239
„Erstkommunion“ u. „feierliche Kommunion“ in Frankreich / Dr. A. Patheiger	241
Krise des Dorfes und der Dorfseelsorge / Hans Steffens	243
Betrugsversuche bei kirchlichen Todeserklärungen und Eheprozessen / Albert Heintz	247
Besprechungen	250

7./8. Heft

Juli/August 1947

---

PAULINUS-VERLAG - TRIER  
der Paulinus-Druckerei G. m. b. H. Trier

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ wird herausgegeben vom Professorenkollegium des Bischöflichen Priesterseminars in Trier. Schriftleiter: Theol.-Prof. Dr. Joseph Höffner, Trier, Windstraße 4.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 12 Heften. Preis: jährlich 15,— Mark zuzüglich Zustellgebühr; Einzelheft: 1,50 Mark.

Bestellungen und Anzeigen an den Paulinus-Verlag, Trier, Kutzbachstr. 15.

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier.

Erscheint mit Genehmigung der Militärregierung unter Nr. 267/PR/INF.



# Die Begründung der Völkerrechtswissenschaft durch die spanische Theologie des Goldenen Zeitalters

Von Professor Dr. Joseph Höfner

Das moderne Völkerrecht, das die vielfältigen Beziehungen zwischen den Staaten in Krieg und Frieden ordnen soll, — eigentlich ist es kein Völker-, sondern ein Staatenrecht —, hat sich allmählich mit der Bildung der Nationalstaaten entwickelt, obwohl es natürlich auch in der Antike und im Mittelalter zahlreiche völkerrechtliche Bestimmungen gegeben hat; man denke etwa an die Rechtsordnung innerhalb der griechischen Staatenverbindungen (Schiedsgerichte, Kriegsgefangenenrecht usw.) oder an die Friedensordnung der Pax Romana oder an die engen und mannigfachen rechtlichen Bindungen zwischen den abendländischen Gemeinwesen im mittelalterlichen Orbis christianus.

Als Begründer der Wissenschaft vom Völkerrecht gilt allgemein der im Jahre 1583 zu Delft geborene Niederländer Hugo Grotius († 1645). Nun darf man wohl von vornherein vermuten, daß Grotius seine Theorie nicht völlig neu und zusammenhangslos erdacht hat. Damit ist die Frage nach den etwaigen ideengeschichtlichen Linien gestellt, die aus der Rechtsphilosophie der Vorzeit zum Völkerrecht des Hugo Grotius führen. Zunächst könnte man hier an das die Menschen des 16. Jahrhunderts zutiefst aufwühlende Erlebnis der Reformation denken. War doch Grotius selbst ein gläubiger Christ und ein hervorragender Kenner der Theologie, wie seine apologetischen und exegetischen Schriften zeigen. Aber hier liegen die Quellen nicht. Und doch sind sie dem christlichen Gewissen entsprungen. Wer die kolonialetische spanische Literatur des 16. Jahrhunderts durcharbeitet, stellt ergriffen fest, wie tief damals die oft grausigen Geschehnisse im eben entdeckten Amerika die Gewissen auferüttelt haben. Nun ist die spanische Theologie des Goldenen Zeitalters für die wissenschaftliche Forschung bisher weithin Neuland geblieben. Das mag mit der Seltenheit der wegen ihrer vielen Kürzungen schwer lesbaren lateinischen Drucke und mit dem großen Umfang dieser „Summen“ zusammenhängen. Meinte doch Karl von Kaltenborn, der einmal einen oberflächlichen Blick in einige dieser Werke warf, sie seien „von wahrhaft entsetzlichem Umfange“<sup>1</sup>. Anderseits schrieb Josef Kohler schon vor mehr als zwanzig Jahren, ein kurzer Einblick in die Werke der spanischen Spätscholastiker habe ihn überzeugt, daß ihre Ausbeute eine „geradezu unerschöpfliche“ sein müsse<sup>2</sup>.

In der Tat ist denn auch die Völkerrechtswissenschaft von der spanischen Theologie des Goldenen Zeitalters längst vor Hugo Grotius begründet worden. Der Ruhm des Grotius beruht zum großen Teil auf der Verschollenheit der spanischen Scholastiker. Grotius selbst ist nämlich unmittelbar und wesentlich von den spanischen Theologen abhängig. Es läßt sich nachweisen, daß der Begriff des Völkerrechts zum erstenmal von der spanischen Theologie geklärt worden ist und daß Grotius diesen Begriff von den Spaniern übernommen hat. Es läßt sich ferner aufzeigen, daß Grotius einen großen Teil seiner Themenstellungen und Lösungen aus den Werken der Spanier entlehnt hat.

<sup>1</sup> Die Vorläufer des Hugo Grotius auf dem Gebiete des Jus naturae et gentium sowie der Politik im Reformationszeitalter. Leipzig 1848, S. 143.

<sup>2</sup> Die spanischen Naturrechtslehrer des 16. und 17. Jahrhunderts. In: Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, Bd. 10, 1916, S. 235.

## 1. Der Begriff des Völkerrechts bei den Spaniern und bei Hugo Grotius

Geschichtlich ist das *Jus gentium* aus dem römischen „Fremdenrecht“ entstanden, das für die auswärtigen Handelsleute galt, während sich die römischen Bürger untereinander an das nationale *Jus proprium* hielten. Rechtsphilosophisch wurde die *Jus-gentium*-Lehre von der Stoa, insbesondere von Cicero ausgebaut. Für Cicero ist das *Jus gentium* gleichsam das gestaltgewordene *Jus naturale*. Weil nämlich das Naturgesetz allen Menschen eingeboren ist, muß es sich bei allen Völkern als *Jus gentium* finden<sup>3</sup>. Es war ein Rückschritt, als Domitius Ulpianus († 228) und die späteren römischen Rechtslehrer das *Jus naturale* auf den natürlichen Instinkt zurückführen wollten und es auf jene Lebensbereiche einschränkten, die allen Lebewesen, den Menschen und den Tieren gemeinsam seien<sup>4</sup>. Diesem animalischen Naturrecht stellten sie das vernünftige, menschliche Naturrecht gegenüber, nämlich das *Jus gentium*, das nach der berühmten Definition des Gajus jene Grundsätze umfaßte, „welche die natürliche Vernunft bei allen Menschen entstehen ließ“. Es hieß *Jus gentium*, „weil sich gleichsam alle Völker dieses Rechtes bedienen“<sup>5</sup>.

Die von Ambrosius und Augustinus, vor allem aber von Thomas ausgestaltete christliche Rechtslehre knüpfte wiederum bei der Stoa, und zwar unmittelbar bei Cicero an, führte aber darüber hinaus. Das Naturrecht enthält die grundlegenden Normen des menschlichen Gemeinschaftslebens, die in der natürlichen Seinsordnung und damit letztlich in Gott begründet sind und von der menschlichen Vernunft erkannt werden können. „Ursprünglich“, so schreibt Thomas von Aquin, „ist das natürliche Recht im ewigen Gesetz enthalten, an zweiter Stelle jedoch im natürlichen Urteilsvermögen der menschlichen Vernunft“<sup>6</sup>. Nun lassen sich aus diesem Naturrecht gewisse Rechtssätze — „wie Schlüsse aus Prinzipien“ — ableiten. Sie sind vom Naturrecht verschieden und bilden das scholastische *Jus gentium*. Kraft des Naturrechts, so lesen wir bei Thomas, sind die Menschen z. B. verpflichtet, gesellig miteinander zu leben. Das ist jedoch unmöglich, wenn nicht Kauf und Verkauf eingeführt werden, die demnach auf das *Jus gentium* zurückgehen<sup>7</sup>. Aus demselben Grunde verdankt auch das Privateigentum dem *Jus gentium* seine Entstehung<sup>8</sup>.

Die thomistische Auffassung ist bis ins 16. Jahrhundert Gemeingut der scholastischen Theologie geblieben. Stets werden folgende Titel des *Jus gentium* aufgezählt: Besitzergreifung, Sklaverei, Kriegerrecht, Gesandtenrecht, Ehrerecht, Kauf- und Tauschverträge, also rechtliche Institutionen, die sich bei allen Völkern finden. Bei allen Völkern, nicht zwischen den Völkern. Das *Jus gentium* scholastischer Prägung ist also nicht mit dem modernen Völkerrecht identisch, das den Rechtsverkehr zwischen den Staaten regelt. Man hat das scholastische *Jus gentium* deshalb „Allvölkerrecht“<sup>9</sup> oder „völkergemeinsames Kulturrecht“<sup>10</sup> genannt.

<sup>3</sup> Cicero schreibt, das Naturgesetz sei „*insita in natura*“ (De legibus 1, 6, 18); es nehme im *Jus gentium* Gestalt an: „*Lege naturae, communi jure gentium sancitum est . . .*“ (De harusp., respons. 15, 32).

<sup>4</sup> „*Jus naturale est, quod natura omnia animalia docuit . . . Jus gentium est, quo gentes humanae utuntur.*“ (Dig. I, 1, 1 § 3.)

<sup>5</sup> „*Quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes peraeque custoditur vocaturque jus gentium, quasi quo jure omnes gentes utuntur*“ (Dig. I, 1, 9).

<sup>6</sup> I, II, 71, 6 ad 4.

<sup>7</sup> I, II, 95, 4c.

<sup>8</sup> II, II, 12, 2c.

<sup>9</sup> J. Kleinhappl, Die Eigentumslehre Ludw. Molinas (Zschr. f. K. Th. 1932, S. 49).

<sup>10</sup> A. Mitterer, In: Die soziale Frage u. der Kath. Paderborn 1931, S. 350.

Nun ist vielfach behauptet worden, der Begründer der spanischen Spätscholastik, Francisco de Vitoria, sei der erste gewesen, der das eigentliche zwischenstaatliche Völkerrecht aus dem weiten Rechtsbereich des überkommenen *Jus gentium* herausgeschält habe. Zum Beweis beruft man sich darauf, daß Vitoria in seiner *Relectio „De Indis“* die bekannte Definition des Gajus plötzlich anders lauten läßt. Statt des ursprünglichen Wortlautes: „*Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit*“, zitiert Vitoria: „*Quod naturalis ratio inter omnes gentes constituit, vocatur jus gentium*“<sup>11</sup>. Ernest Nys hat als erster auf diese auffallende Stelle aufmerksam gemacht und Francisco de Vitoria deshalb zum Schöpfer der modernen Völkerrechtswissenschaft erklärt<sup>12</sup>. J. Barthélemy, James Brown Scott, Jean Baumel, Hubert Beuve-Méry, Peter Tischleder, Friedrich August von der Heydte und fast alle, die über Vitoria geschrieben haben, schlossen sich an. Trotzdem darf das Zitat Vitorias nicht im Sinne des modernen zwischenstaatlichen Völkerrechts verstanden werden. Es ist nicht „zwischen allen Völkern“, sondern „bei allen Völkern“ zu übersetzen. Vitoria selbst deutet das an, wenn er in unmittelbarem Zusammenhang schreibt: „*Apud omnes enim nationes habetur inhumanum, sine aliqua speciali causa hospites et peregrinos male accipere*“<sup>13</sup>. Erhärtet wird unser Urteil noch durch die Auffassungen, die Vitorias Schüler und Nachfolger auf dem Lehrstuhl von Salamanca vom *Jus gentium* haben. Keiner hat den Ausdruck in ausschließlich völkerrechtlichem Sinne gebraucht oder auch nur darauf hingewiesen, daß er eine doppelte Bedeutung haben könne.

Es ist vielmehr das Verdienst des Franz Suárez, mit aller Klarheit den Doppelsinn des *Jus gentium* erkannt zu haben. „In zweifacher Weise“, so schreibt er, „kann dieser Begriff ausgelegt werden“. Einmal versteht man darunter jenes Recht, „an das sich alle Völker und die verschiedenen Nationen in ihren wechselseitigen Beziehungen halten müssen“; dann aber kann auch das Recht gemeint sein, „welches die einzelnen Staaten und Reiche im Inneren beobachten“. Nur in der ersten Bedeutung handelt es sich um *Jus gentium*, „im eigentlichen Sinne“. Dazu gehört etwa das Gesandtenrecht, das Kriebsrecht, das Recht des internationalen Handels, die Bestimmungen über die Kriegsgefangenen und dgl.<sup>14</sup>. Der Geltungsbereich des *Jus gentium* ist die Gemeinschaft aller Staaten der Erde: „Wenn nämlich das Menschengeschlecht auch in mehrere Völker und Reiche geteilt ist, so bildet es doch stets eine gewisse Einheit, die nicht bloß auf der Wesensgleichheit der Menschen beruht, die vielmehr gleichsam politischer Natur ist“<sup>15</sup>. — Diese Ausführungen finden sich im rechtsphilosophischen Meisterwerk des Suárez, in der Summe „*De Legibus*“, die aus den Vorlesungen der Jahre 1601–1603 zu Coimbra hervorging und im Jahre 1612 zum erstenmal im Druck erschien.

Acht Jahre vorher, im Winter 1604–05, hatte der damals 22jährige Hugo Grotius im Auftrage der Niederländischen Ostindienkompanie eine Abhandlung über das Beuterecht („*De jure praedae*“) verfaßt. Dieses Gutachten war bis ins vorige Jahrhundert verschollen. Grotius selbst hatte nur das 12. Kapitel unter dem Titel „*Mare liberum*“ im Jahre 1608 veröffentlicht. Erst im Jahre 1864 wurde das Manuskript der ganzen Abhandlung wieder aufgefunden und 1868 von H. G. Hamaker herausgegeben.

Natürlich kommt Grotius in diesem Jugendwerk auch auf das *Jus naturae* und *Jus gentium* zu sprechen. Das *Jus gentium*, so schreibt er, enthalte Rechts-

<sup>11</sup> *Relectio „De Indis“*. Ausgabe Getino, Madrid 1934, Bd. 2, p. 358.

<sup>12</sup> *Les origines du Droit International*. Brüssel-Paris 1894, p. 11.

<sup>13</sup> a. a. O., p. 358.

<sup>14</sup> *De Legibus*, Lib. II. c. 19. n. 8.

<sup>15</sup> ebd., n. 9.

anschauungen, die sich — weil von der Natur nahegelegt — bei allen Völkern fänden, z. B. das Gesandtenrecht und das Begräbnisrecht<sup>16</sup>. Wie man sieht, hält Grotius also an der alten Auffassung fest. Merkwürdig ist es nun, daß er an dieser Stelle in seinem Manuskript, das die Leydener Universitätsbibliothek noch aufbewahrt, später folgende Bemerkung eigenhändig nachgetragen hat: „Sunt autem haec duorum generum. Alia enim pacti vim habent inter respublicas . . . , alia non habent . . . Sed tamen et haec juris gentium frequenter dicuntur, ut quae de servitute . . . populi omnes aut plerique . . . statuerunt“<sup>17</sup>.

Woher stammt dieser Gedanke? Es steht fest, daß Hugo Grotius, als er 1625 sein Hauptwerk „De Jure Belli ac Pacis“ schrieb, seine Jugendarbeit „De Jure praedae“, in der ja weitgehend dieselben Probleme erörtert werden, immer wieder als Vorlage benützt hat. Es drängt sich nun die Vermutung auf, daß Grotius erst damals, also im Jahre 1625, jene Anmerkung an den Rand seines Manuskriptes geschrieben hat und daß er die Unterscheidung zwischen dem eigentlichen zwischenstaatlichen Völkerrecht moderner Auffassung und dem überkommenen allgemeinen Begriff des Jus gentium aus Suárez entnommen hat, eine Feststellung, auf die im Jahre 1929 der Spanier J. Larequi zum erstenmal aufmerksam gemacht hat<sup>18</sup>. Die Vermutung stützt sich auf folgende Überlegungen:

1. Hugo Grotius hat das Werk des Suárez im Jahre 1625 gekannt: er zitiert es mehrmals, freilich seltsamerweise nicht an der Stelle, die den Unterschied zwischen den beiden Arten des Jus gentium darlegt.

2. Es finden sich bei Hugo Grotius einige wörtliche Angleichungen an Suárez, die eine direkte Abhängigkeit als sicher erscheinen lassen:

Suárez: Das Jus naturae ergebe sich „per evidentem illationem ex principiis naturalibus“<sup>19</sup>, das Jus gentium jedoch „per consensum“<sup>20</sup>; der Ausdruck Jus gentium habe einen doppelten Sinn, insofern der zwischenstaatliche oder der innerstaatliche Rechtsbereich gemeint sei: „Prior modus videtur mihi propriissime continere Jus gentium“, nämlich das Recht, das die Staaten „inter se“ beachten müssen<sup>21</sup>; es könne nicht von den Einzelstaaten geändert werden, während vom uneigentlichen Jus gentium gelte: „mutari posse a particulari regno vel republica“<sup>22</sup>.

Grotius: Das Jus naturae sei die „recta illatio ex naturae principiis procedens“, das Jus gentium jedoch sei ein „communis aliquis consensus“<sup>23</sup>; es sei doppelter Art: zwischenstaatlich und innerstaatlich; die erste Art sei das „Jus gentium proprie dictum“, es gehöre „ad mutuam gentium inter se societatem“, die zweite Art sei das „Jus gentium improprie dictum“<sup>24</sup>; von diesem uneigentlichen innerstaatlichen Jus gelte der Satz: „ab uno populo aliis inconsultis mutari posse“<sup>25</sup>.

## 2. Völkerrechtliche Probleme bei den spanischen Theologen und bei Hugo Grotius

Nach der Eroberung und Kolonisierung der Neuen Welt stürmten eine ganze Fülle von Fragen auf das christliche Gewissen der spanischen Theologen ein:

<sup>16</sup> De Jure praedae Commentarius. Ed. H. G. Hamaker. Hagae Comitum 1868, c. 2, p. 26 f.

<sup>17</sup> ebd., c. 2, p. 27.

<sup>18</sup> Influencia suareziana en la filosofía de Grocio, in: Razon y Fe, Bd. 88, 1929 III, S. 226 ff.

<sup>19</sup> De Legibus, Lib. II, c. 19, n. 2.

<sup>20</sup> ebd., c. 17, n. 8.

<sup>21</sup> ebd., c. 19, n. 8.

<sup>22</sup> ebd., c. 20, n. 7.

<sup>23</sup> De Jure Belli ac Pacis, Proleg., n. 40, p. 15.

<sup>24</sup> ebd., L. II, c. 8, l. n. 2, p. 228.

<sup>25</sup> ebd., n. 2, p. 228.



Waren wir Spanier berechtigt, die beiden in Amerika bestehenden Staaten der Mexikaner und Inkas zu überfallen und zu unterwerfen? Waren wir berechtigt, unkultivierte Völker, die nur in Stämmen, nicht in eigentlichen Staaten organisiert waren, zu unterjochen? Durften wir ihr Land, etwa auf Haiti und Kuba, in Besitz nehmen? Gibt es Rechtstitel, die uns das gestatten könnten? Hatte etwa Karl V. als Römischer Kaiser, als sogenannter „Herr der Welt“, das Recht dazu? Oder konnte uns der Papst diese Rechte übertragen? Dürfen wir Spanier die Indianer zu Sklaven machen? Dürfen wir zum mindesten die Kriegsgefangenen versklaven? Waren die Kriegszüge der Conquista gerecht? Wann ist überhaupt ein Krieg gerecht? Bloß dann, wenn der Feind uns ungerechterweise angreift? Oder auch dann schon, wenn wir die Feindseligkeiten gegen die Eingeborenen eröffnen wegen ihrer Greuel, etwa wegen ihrer Menschenopfer, wegen des Kannibalismus, des Götzendienstes oder sonstiger Vergehen gegen das Naturgesetz? Was gilt von der Kriegsführung? Ist jeder feindliche Soldat als Verbrecher zu behandeln? Darf man also die Kriegsgefangenen hinrichten? Darf man sogar die unmündigen Kinder eines Volkes, das unser Erbfeind ist, töten mit Rücksicht darauf, daß diese Kinder später ja doch unsere erbittertsten Feinde sein werden? (Natürlich wird letzteres allgemein abgelehnt, da es, wie z. B. Vitoria schreibt, unerträglich ist, „daß jemand wegen einer zukünftigen Sünde getötet werden solle“<sup>26</sup>.) Waren wir Spanier berechtigt, im Interesse der wirtschaftlichen Erschließung der Neuen Welt die Indianer in das Zwangssystem der Commenden einzuspannen? Dürfen wir Negerklaven einführen? Unter welchen Titeln sind diese Neger in Afrika erworben worden? Welche Grundsätze müssen für die Wirtschaftspolitik in der Neuen Welt gelten? Mußten die Eingeborenen unsere Kaufleute zulassen? Mußten sie gestatten, daß wir dort Bergwerke errichteten? Kann überhaupt ein Staat fremden Kaufleuten die Einreise und den Handel verweigern? Was gilt vom Fischfang, vom Goldschürfen, von der Perlenfischerei in den Flüssen und im Küstenmeer eines anderen Staates? Steht die Schifffahrt auf dem offenen Meere allen Völkern frei?

Diese und dergleichen Fragen mehr sind von Vitoria und den anderen spanischen Theologen behandelt und beantwortet worden. Dieselben Probleme finden wir auch bei Grotius, und zwar unter ständiger Berufung auf die „magistri Hispanorum“. In seinem Jugendwerk „De Jure praedae“ zitiert Grotius den Fürsten der spanischen Spätscholastik, Francisco de Vitoria, 59mal, den Professor zu Salamanca, Diego de Covarruvias (1512–1577) 31mal, ferner mehrmals den Dominikus Soto (1494–1560) und den Alphonsus de Castro; im Meisterwerk „De Jure Belli ac Pacis“ werden zitiert: Vitoria 44mal, Covarruvias 49mal, Vasquez 29mal, ferner sehr oft Sylvester Prierias, Dominikus Soto und Alphonsus de Castro; außerdem noch folgende spanische Theologen, die Grotius im Jugendwerk nicht nannte: Molina 21mal, Suárez 4mal, ferner mehrmals Dominikus Banez, Juan Mariana und Gregor von Valencia.

Grotius nennt übrigens die spanischen Theologen niemals „Scholastiker“, sondern „theologi“ oder „Magistri Hispanorum“<sup>27</sup>. Er schätzt sie sehr, vor allem den Vitoria, den er den spanischen Theologen, „Hispanus Theologus“ nennt. Öfters heißt es: „ut ipsius Victoriae verissimam exprimamus sententiam“<sup>28</sup> oder: „cum Hispani theologi verissima sit haec sententia“<sup>29</sup>.

In den Prolegomena zu seinem Werk „De Jure Belli ac Pacis“ macht Grotius ausdrücklich darauf aufmerksam, daß die spanischen Theologen „besondere Bücher über das Kriegerrecht“ geschrieben hätten, wie z. B. Francisco de Vitoria<sup>30</sup>. Er

<sup>26</sup> Relectio posterior de Indis, in: Getino II, p. 421, n. 38.

<sup>27</sup> De Jure praedae, c. 12, p. 247.

<sup>28</sup> ebd., c. 13, p. 268 f.

<sup>29</sup> ebd., c. 13, p. 278.

<sup>30</sup> De Jure Belli ac Pacis, Proleg., n. 37, p. 14.

bedauert es jedoch, daß sie nur wenige Beispiele aus der antiken Geschichte und zu selten Zitate aus den griechischen und lateinischen Schriftstellern anführen. Grotius selbst häuft nach Humanistenart diese Zitate so sehr, daß uns heute gerade dadurch sein Buch schwerfällig vorkommt, obwohl Grotius meinte, daß diese Zitate seinem Werk „zur besonderen Zier gereichten“<sup>31</sup>.

Fast stets schließt sich Grotius den Lösungen der spanischen Theologen an, so z. B., wenn er die Eroberung fremder Länder auf Grund des Entdeckerrechtes ablehnt<sup>32</sup>, wenn er Papst und Kaiser das Recht abspricht, die Welt zu verteilen<sup>33</sup>, wenn er den Missionskrieg zur Ausbreitung des Christentums zurückweist<sup>34</sup>, wenn er die Freiheit der Meere verkündet<sup>35</sup>, wenn er erklärt, daß man im Kriege nie an unmündigen Kindern Rache nehmen dürfe<sup>36</sup>, daß man das feindliche Gebiet nicht unnötig verwüsten solle, „quod recte notat sani iudicii Theologus Franciscus de Victoria“<sup>37</sup>. Ohne Zweifel hatte Grotius die Werke der großen Spanier vor sich liegen, als er seine Bücher „De Jure praedae“ und „De Jure Belli ac Pacis“ verfaßte. Man vergleiche etwa die Zwischenüberschriften des bekannten 12. Kapitels „De Jure praedae“ mit den Titeln der *Relectio Vitorias* „De Indis“. Bei Grotius heißt es: „Ad gentes omnes omnibus patet aditus . . . Infideles ob hoc ipsum, quod infideles sunt, dominio publico privative exui non possunt, nec titulo inventionis, nec Pontificiae donationis, nec belli. Mare aut jus navigandi . . . proprium fieri non potest“<sup>38</sup>. Alle diese Ideen und selbst die Formulierungen stammen von Vitoria, wie übrigens schon die 15 Zitate an den Hauptstellen zeigen. In der *Relectio Vitorias* heißen die entsprechenden Überschriften: „Hispani habent jus peregrinandi in illas provincias . . . sine aliquo tamen nocumto barbarorum; nec possunt ab illis prohiberi“<sup>39</sup>. Barbari „propter peccatum infidelitatis non impediuntur, quin sint veri domini, tam publice quam privatim“<sup>40</sup>. Auf das Entdeckerrecht darf man sich nicht berufen, „quia barbari erant veri domini, et publice et privatim“<sup>41</sup>. „Papa nullam habet protestatem temporalem in barbaros istos, neque in alios infideles“<sup>42</sup>. „Jure naturali communia sunt omnium et aqua profluens et mare“<sup>43</sup>.

Hin und wieder, aber nur selten widerspricht Grotius den spanischen Theologen. So hatte Vitoria z. B. erklärt, es sei eine der ersten Pflichten des Königs, nicht bloß sonstige Güter, sondern vor allem die Ehre des Staates zu verteidigen und zu bewahren<sup>44</sup>. Auch sei es sittlich nicht zu verwerfen, wenn jemand, „um Schmach und Unehre abzuwaschen, also nicht aus Rache, denjenigen auf der Stelle mit dem Degen niedersteche, der es gewagt habe, ihm eine Ohrfeige zu geben“<sup>45</sup>. Dem nüchternen Holländer Hugo Grotius kommt letzteres unerhört vor. „Man muß staunen“, so schreibt er, „daß Theologen, und zwar christliche Theologen“ zu lehren wagen, man dürfe jemanden niederstechen, „um damit die Ehre wiederherzustellen; mir scheint das weder der Vernunft noch der Frömmigkeit zu entsprechen“<sup>46</sup>.

Auch in der Frage, ob die Lasterhaftigkeit anderer Völker uns Christen zu militärischem Eingreifen berechtige, geht Grotius nicht mit den spanischen Theologen einig. Die Spanier verneinen diese Frage, weil wir Christen, wie etwa Domi-

<sup>31</sup> ebd., Proleg., n. 17, p. 17.

<sup>32</sup> ebd., Lib. II. c. 22, p. 434.

<sup>33</sup> ebd., p. 435 f. <sup>34</sup> ebd. c. 20. p. 404.

<sup>35</sup> ebd. c. 2. p. 143.

<sup>36</sup> ebd. c. 21. p. 426.

<sup>37</sup> ebd. Lib. III. c. 12. p. 599.

<sup>38</sup> De Jure praedae, c. 12. p. 204.

<sup>39</sup> Relectio „De Indis“, in: Getino II. p. 357.

<sup>40</sup> ebd. p. 304. <sup>41</sup> ebd. p. 333.

<sup>42</sup> ebd. p. 330. <sup>43</sup> ebd. p. 359.

<sup>44</sup> ebd. p. 405. <sup>45</sup> ebd. p. 395.

<sup>46</sup> De Jure Belli ac Pacis, Lib. II. c. 1. p. 133.

nikus Soto sich ausdrückt, nicht den Auftrag haben, an den Heiden das Jüngste Gericht vorwegzunehmen<sup>47</sup>. Grotius jedoch schließt sich der entgegenstehenden Ansicht einiger mittelalterlichen Theologen an: „Sententiam sequimur Innocentii et aliorum<sup>48</sup>, qui bello aiunt peti posse eos qui in naturam delinquant: contra quam sentiunt Vitoria, Vasquius, Azorius, Molina, alii“<sup>49</sup>.

Nun sind das freilich nur Meinungsverschiedenheiten in nebensächlichen Fragen, die bei der vielfältigen thematischen und theoretischen Abhängigkeit des Grotius von den spanischen Theologen nicht allzu schwer ins Gewicht fallen. Die wesentlichen Unterschiede zwischen Grotius und den Spaniern liegen anderswo.

Für Vitoria und die spanischen Theologen sind Recht und Völkerrecht nicht das Letzte. Im Mittelpunkt ihrer Summen steht vielmehr — trotz des unverkennbaren spanischen Patriotismus — die auf die Offenbarung Christi gegründete Heilsordnung und Heilsgemeinschaft der Kirche. In dieser Gemeinschaft sollen die Völker ihre Einheit finden. Hier hat J. Barthélemy den großen Vitoria mißverstanden; sonst hätte er nicht behaupten können, Vitorias Auffassung vom Völkerrecht sei „eine rein menschliche“<sup>50</sup>. Ebenso irrt James Brown Scott, wenn er meint, Vitoria habe die internationale Gemeinschaft aller Nationen „ohne Rücksicht auf Geographie, Rasse oder Religion“ an die Stelle des alten *Orbis christianus* gesetzt<sup>51</sup>.

Auch Hugo Grotius war ein gläubiger Mensch. Aber sein Christentum war von der Art des Erasmischen Vernunftchristentums; ihm fehlte die wesentliche Tiefe. Im Lehrsystem des Grotius spielt deshalb die christliche Offenbarung kaum noch eine Rolle. Man hat sogar behauptet, auch der Schöpfergott werde bedenklich in den Hintergrund gedrängt; habe Grotius doch den Satz geschrieben: „Et haec quidem quae jam diximus, locum aliquem haberent, etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana“<sup>52</sup>. Gewiß, dieser Text ist verfänglich. Wir stellen jedoch ähnliche Formulierungen auch bei den spanischen Theologen fest. Selbst Vitoria meint z. B., ein tapferer Mann müsse sein Leben „für den Staat dahingeben, auch wenn es nach diesem Leben keine ewige Seligkeit gäbe“<sup>53</sup>. Fast wörtlich findet sich die Formel des Grotius bei dem spanischen Dominikaner Dominikus Soto († 1560): „etiamsi per impossibile nec Deus esset“<sup>54</sup>. Ob Soto nicht Quelle für Grotius gewesen ist? Auch beim spanischen Jesuiten Roderich von Arriaga (1592–1667) lesen wir, seine Darlegungen behielten ihre Geltung, „esto per impossibile Deus non esset...“<sup>55</sup>.

Wir glauben nicht, daß hier, wie oft behauptet wird, die Linie sichtbar werde, die zum rationalistischen Naturrecht der Aufklärung hinführe. Die spanischen Theologen und auch noch Hugo Grotius<sup>56</sup> haben das Recht nicht in der bloßen

<sup>47</sup> In *Quartum Sententiarum Commentarii*. Tomus I. Duaci 1613. Dist. 5. qu. unica. a. 10. p. 154 ff.

<sup>48</sup> Gemeint ist Innocenz IV. (1243–54), ferner Antonin von Florenz, Sylvester Prierias und andere.

<sup>49</sup> *De Jure Belli ac Pacis*, Lib. II. c. 20. p. 395 f.

<sup>50</sup> *Les Fondateurs du Droit international*. Paris 1904, p. 35.

<sup>51</sup> *The spanish origin of international law*. Oxford-London 1934, p. 283.

<sup>52</sup> *De Jure Belli ac Pacis*, Proleg. p. 7.

<sup>53</sup> „... etiamsi non esset aliqua felicitas post hanc vitam“. *Selectio prior de potestate Ecclesiae*, Getino II. p. 72.

<sup>54</sup> *De Just. et Jure*, Lib. I. q. 4 a. 2.

<sup>55</sup> *De Legibus*, disp. 7. sect. 1. n. 1. ff.

<sup>56</sup> Über den „inneren Verfall des Völkerrechts bei allem technischen Ausbau des Vertragswesens“ im 19. und 20. Jahrhundert vgl. Ernst von Hippel, *Künder der Humanität*. Bonn a. Rh. 1946. S. 17 ff. — Eine „Grundlehre des Völkerrechts“ aus abendländisch-christlicher Schau veröffentlichte Ernst Sauer im *Baldwin Pick Verlag Köln* (1947).

Vernunft, sondern in der Schöpfungsordnung zu begründen versucht. Grotius ist dabei stehengeblieben. Im Hintergrund des spanischen Rechtsdenkens jedoch stand jene weltumspannende Gemeinschaft, die Francisco de Vitoria die „ganze Kirche“ genannt hat. In echt spanischem Idealismus träumte er vom Triumph des Christentums auf dem ganzen Erdkreis und von der einen in Frieden und Freiheit lebenden christlichen Völkerfamilie, die alle Nationen der Welt im wahren Glauben vereinigen werde<sup>37</sup>.

## Gewissen und Verantwortlichkeit

Von Prof. Dr. N. Seelhammer, Trier

In der vergangenen Zeit ist die Zivilcourage nicht gerade die charakteristische Tugend gewesen. In der Öffentlichkeit gab es nicht allzu viel beherzte Menschen, die den Mut und die Tapferkeit hatten, für ihre Überzeugung offen einzutreten und Front zu machen gegen Gewissenlosigkeit und Gewissenszwang. Zwar wurde von maßgeblichen Stellen viel von Verantwortlichkeit geredet, aber noch viel mehr Unverantwortliches getan. Ja, es bestand geradezu eine Erziehung zur Gewissenlosigkeit durch den Zwang, der auf allen lastete. Der Gedanke lag nahe: Wenn in der Öffentlichkeit recht ist, was dem Volke nützt, warum soll dann für den Einzelnen nicht recht sein, was ihm nützt? So erlebten wir dann und sehen auch heute noch, daß viele Verantwortliche sich nicht für zuständig erklärten, die Haftung, die Verantwortung von sich abschoben und nicht zu dem stehen wollten, was sie getan.

Jetzt ist es Zeit, daß wieder verantwortungsbewußte und verantwortungsbereite Menschen das private und öffentliche Leben gestalten, daß die Haltung wieder aus dem Äußeren in das Innere verlegt wird, daß aus dem Inneren Persönlichkeiten erwachsen. Gesunde Gemeinschaft kann nur aus gesunden Persönlichkeiten bestehen, die mit ihrer Eigenprägung das Ganze bejahen. Persönlichkeit aber ist der Mensch, der seine Anlagen, seine Eigenart entfaltet, aus seinem Inneren lebt, gemäß seiner Überzeugung, seinem Gewissen handelt. Mit Überzeugung ist nicht das Wissen um einen Sachverhalt bloß gemeint, sondern die Bereitschaft, diesen im eigenen Leben zu verwirklichen, sein Verhalten danach einzurichten, sich dafür einzusetzen. Die Umsetzung des im Geiste Lebenden in die Tat ist erst das ganze Leben. Um diesen Schritt zu tun, braucht es Mut und Tapferkeit. Der Einzelne vollendet sich erst durch Gewissenhaftigkeit. Aber auch die Tatsache, daß der Mensch immer in Gemeinschaft lebt, fordert die Gewissenhaftigkeit und Verantwortlichkeit. Ohne sie gibt es kein Vertrauen, kann man niemand ein Amt oder sonst eine wichtige Aufgabe übertragen. In jedem stehen die zwei Grundkräfte in einer Spannungseinheit sich gegenüber: der Selbsterhaltungstrieb und der Arterhaltungstrieb. Ohne die Haltung der Gewissenhaftigkeit und Verantwortlichkeit wird der Ichtrieb zum Egoismus entarten und mit der Schwächung des Gemeinschaftssinnes auch die Erhaltung der Art in der höheren Form der menschlichen Gemeinschaft gefährden. Die letzte Folge und krasseste Erscheinung muß dann der Kampf der Klassen gegeneinander

<sup>37</sup> Zur Problematik der spanischen Kolonialethik vgl. das soeben im Paulinus-Verlag Trier erschienene Werk des Verfassers: „Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im Goldenen Zeitalter.“



und der Kampf aller gegen alle sein. Daß dann aber auch das Ich zugrunde geht, ist nicht schwer einzusehen.

Wir erleben auch jetzt in einem erschreckenden Maße, wie in weiten Kreisen und auf vielen Gebieten Gewissenhaftigkeit und Verantwortlichkeit verschwunden sind zugunsten des Selbsterhaltungstriebes, der im skrupellosen Streben nach dem eigenen Nutzen erscheint. Daß vielerlei Kräfte zu dieser Erscheinung beigetragen haben und so das Verhalten der Einzelnen zu verstehen ist, wissen wir. Das kann aber nicht bedeuten, es müsse so sein und bleiben. Vielmehr muß es für jeden, der sich ehrlich Sorge macht um sein Volk und seine Zeit, ein dringendes Anliegen sein, daß er zunächst aus seinem Gewissen lebt, und daß dann möglichst viele wieder zu Gewissenhaftigkeit und Verantwortlichkeit geführt werden.

Die nachfolgenden Ausführungen möchten einen Beitrag dazu leisten und den Seelsorgern zur Hand gehen, wenn sie diese so wichtige Frage in ihren Gemeinden behandeln. Es geht nicht so sehr darum, neue eigene Forschungsergebnisse darzulegen, als vielmehr in moraltheologischer und -psychologischer Sicht die gesunde, christkatholische Lehre von Gewissen und Verantwortlichkeit kurz zusammenzustellen. Dabei werden die Umstände aufgezeigt, die für die Verantwortlichkeit, Entscheidung und Haltung förderlich oder hemmend sind. Erst unter Berücksichtigung dieser Faktoren kommen wir zu wirklichem Verständnis und gerechter Beurteilung fremden und eigenen Verhaltens.

In Shakespeares Drama König Richard III. (1. Aufz., 4. Szene) gibt eine Unterhaltung von zwei Mördern trefflich die Bedeutung des Gewissens wieder. Im Vorzimmer des Herzogs, den sie ermorden sollen, unterhalten sie sich über ihren Auftrag. Da meint der eine, er fürchte sich zwar nicht, den Herzog umzubringen, aber „der Gerichtstag, vor dem mich keine Vollmacht schützen kann, macht mich fürchten. Es steckt immer noch ein gewisser Bodensatz von Gewissen in mir.“ Der andere tröstet ihn: „Denk an unseren Lohn, wenn es getan ist.“ Und er antwortet: „Recht so, er ist des Todes, den Lohn hatt' ich vergessen.“ „Wo ist dein Gewissen nun?“ fragt der Erste, und er erwidert: „Im Beutel des Herzogs von Gloster.“ Da fragt der Erste: „Wenn er also seinen Beutel auf tut, um den Lohn zu zahlen, fliegt dein Gewissen heraus?“ Und der andere: „Laß es laufen, es tut nichts, es will ja doch beinahe kein Mensch es hegen.“ Und auf die Frage: „Wenn es sich aber wieder einstellt?“ erklärt der Zweite: „Ich will nichts damit zu schaffen haben, es ist ein gefährlich Ding, es macht einen zur Memme. Man kann nicht stehlen, ohne daß es einen anklagt, man kann nicht schwören, ohne daß es einen zum Stocken bringt. Es ist ein verschämter, blöder Gast, der einem im Busen Aufruhr stiftet. Es macht einen voller Schwierigkeiten, es hat mich einmal dazu gebracht, einen Beutel voll Geld wieder herzugeben, den ich von ungefähr gefunden hatte. Es macht jeden zum Bettler, der es hegt, es wird aus Städten und Flecken vertrieben als ein gefährlich Ding, und jedermann, der gut zu leben denkt, verläßt sich auf sich selbst und lebt ohne Gewissen.“

Shakespeare kannte das Leben so gut, daß wir annehmen dürfen, er wollte das Erleben des Gewissens nicht auf so seltene Fälle wie bei den Mördern beschränken, sondern sagen, wie es allen Menschen zuweilen geht: sie spüren im Herzen die Mahnung zum Guten, die Warnung vor dem Bösen. Weil das aber mit anderen Wünschen, die aus dem Triebhaften stammen, nicht übereinstimmt, überhören sie geflissentlich diese Stimme im Inneren. Sie ist „gefährlich“, denn sie entzieht ihnen den in der Erfüllung der Triebwünsche winkenden Gewinn. Ist man gewissenhaft, so muß man sich manches versagen oder aber auf die Nichtbeachtung des Gewissens hin eine seelische Beunruhigung erfahren. Es ist heute wie damals: viele halten es mit dem Wort des Mörders, sie ver-

lassen sich auf sich selbst und leben ohne Gewissen und haben dann wenigstens scheinbar Ruhe.

Bei allen Völkern und Zeiten gibt es ein sittliches Bewußtsein. Dieses ist wenigstens in seinen Grundzügen überall das gleiche, auch seinem Inhalt nach. Es findet sich allerorts die Überzeugung, daß es gut und böse gibt, und man das Gute tun, das Böse meiden muß. Diese Überzeugung erstreckt sich über die allgemeinsten sittlichen Grundsätze. In ihrer Anwendung aber finden sich Verschiedenheiten, sogar sehr weitgehende, so daß der eine für recht hält, was dem anderen als unsittlich gilt. Diese Verschiedenheiten kann man verstehen aus veränderter sittlicher Erkenntnis, die wiederum verschiedene Ursachen hat. Es genügt für uns aber die Erkenntnis, daß hinter den sittlichen Urteilen trotz ihrer Abweichung im einzelnen doch ein allgemeines Empfinden für sittliche Ordnung steht. Und noch ein Moment zeigt sich überall, das ist der verpflichtende Charakter jenes sittlichen Bewußtseins, die unbedingte Autorität, mit der im eigenen Innern das sittliche Verhalten beurteilt und gerichtet wird.

Wenn wir nun vom Gewissen nach katholischer Lehre sprechen, müssen wir naturgemäß nach den Aussagen der Offenbarung hierüber fragen. Ganz klar ist die Tatsache, daß die Offenbarung die sittliche Verantwortlichkeit des Menschen für sein Tun kennt, mithin das Gewissen voraussetzt. Wenn auch das AT und die Evangelien das Wort Gewissen nicht enthalten, so beschreiben sie doch seine Tätigkeit. In der Sprache des AT ist das Herz im seelischen Sinne das Innerste des Menschen. Man entscheidet sich mit dem Herzen, Gott sieht und durchforscht und prüft das Herz, das Herz schlägt schuldbeladen usw., genau das, was wir vom Gewissen sagen. Die Stimme des schuldbeladenen Gewissens bei Adam und Kain wird in der Bibel als ein Sprechen Gottes zu ihnen dargestellt. Das AT führt überhaupt die Autorität der inneren Stimme auf Gott zurück und sieht die sittliche Verpflichtung an den persönlichen Gott gebunden. Die Propheten besonders eifern gegen die Veräußerlichung und betonen die Notwendigkeit der inneren rechtlichen Gesinnung. Wenn das Herz fern von Gott ist, nützt das Bekenntnis mit den Lippen nichts (vgl. Is. 29, 13). Im NT legt Jesus von Anfang seiner Predigt an den Nachdruck auf die Herzensgesinnung, ohne die eine noch so korrekte Sittlichkeit nichts wert ist. Er verurteilt das Tun der Pharisäer so streng, weil es nicht mit ihrem Innersten übereinstimmt, sondern Heuchelei ist. F. Tillmann hat darauf hingewiesen, wie Jesus in dem schönen Bilde vom Licht des Auges als Leuchte für den Leib (Lk. 11, 33) sagen wollte, daß das innere Licht, eben die Überzeugung, allem äußeren Tun erst den richtigen Wert gibt<sup>1</sup>. Paulus hat dann Begriff und Wort Gewissen von der zeitgenössischen heidnischen Philosophie der Stoiker übernommen. Diese forderten die Übereinstimmung des Menschen mit sich selbst und rieten als Mittel dazu an: gehe sorgfältig mit dir zu Rate, suche dich selbst kennen zu lernen, frage dein Gewissen. Dem Stoiker war das Gewissen eine Äußerung der sittlichen Natur des Menschen und enthielt die Forderung, naturgemäß zu leben. Die Stoische Philosophie war pantheistisch, die menschliche Vernunft war ihr nur ein Teil der göttlichen Weltvernunft. Die Stimme der Vernunft war also die einzige Instanz für sittliche Entscheidungen.

Den Begriff des Gewissens hat Paulus mit christlichem Geist erfüllt. Er sagt auch, daß das Sittengesetz jedem im Herzen geschrieben ist (Röm. 2, 15). Das Gewissen ist Zeugnis gerechten Handelns (2. Kor. 1, 12), das gute und reine Gewissen ist tröstlich (1. Tim. 1, 5), das schlechte Gewissen ist wie ein Brandmal (1. Tim. 4, 2). Aber Paulus sieht anders als die Stoiker das Gewissen vor dem persönlichen Gott verantwortlich. Der Gläubige tritt durch den Glauben in eine so enge Verbindung mit Gott, daß er aus der Gesinnung und Kraft des

<sup>1</sup> F. Tillmann, Katholische Sittenlehre, III. Band S. 156 ff.

Glaubens einfachhin lebt: „Der Gerechte lebt aus dem Glauben.“ Der Glaube wird Paulus zur innersten Gesinnung, so daß er (Röm. 14, 23) Glauben und Überzeugung gleichsetzt und sagt: was nicht aus Überzeugung geschieht, ist Sünde. Der Glaube ist für den Christen aber nicht ein starres Gesetz, er wird in der Gemeinschaft mit Christus und dem Heiligen Geiste zum Organ der Freiheit des Erlösten. Dieser hat keinen Grund zur stolzen Selbstgerechtigkeit der Pharisäer und Stoiker, sondern erfährt in der Liebe erst den Sinn der Gesetze und löst in ihr die starre und ängstliche Besorgtheit. Der wahrhaft Liebende ist auch der Gewissenhafteste.

Die beste Grundlage für die Erklärung des Gewissens nach seinem Wesen und Wirken gibt uns die Annahme einer eigenen Gewissensanlage<sup>2</sup>. Jede Anlage ist eine wurzelhafte Fähigkeit, die auf eine bestimmte Tätigkeit hingeeordnet ist. Bei der Begegnung mit dem ihr entsprechenden Objekt tritt sie in Tätigkeit, die ihr innewohnende Kraft wird aktualisiert. Man denke nur etwa an die künstlerische Anlage. Die sittliche Anlage ist die Fähigkeit des Empfindens für sittliche Werte, für gut und böse. Wenn wir von Empfinden sprechen, so meinen wir hier damit nicht eine rein gefühlsmäßige Wahrnehmung, sondern eine Wertnahme, d. h. ein Erfassen sittlicher Werte in der Tiefe des Menschen. Wie die künstlerische Anlage für Kunst empfänglich und bereit macht, wie die religiöse Anlage für die Aufnahme religiöser Werte disponiert, so erfährt der Mensch mit der sittlichen Anlage das Gebiet des Sittlichen. Sittlich sind die Entscheidungen und Handlungen, die der Mensch mit freiem Willen vollzieht in Ausrichtung auf die sittliche Ordnung. Diese sittlichen, d. h. freien und bewußt gewollten Handlungen sind gut oder böse, je nachdem sie mit der sittlichen Ordnung übereinstimmen oder nicht. Unsittlich ist — in diesem wissenschaftlichen Sinne — jede freie Überschreitung der sittlichen Ordnung, nicht nur auf einem eng begrenzten Gebiet, etwa des geschlechtlichen Lebens (an diese genaue Denk- und Sprechweise sollte man sich stets halten).

Das sittliche Empfinden bedeutet also die Erfassung der sittlichen Werte. Dieses Erfassen ist eine geistige Erkenntnis praktischer Art. Der Mensch wird inne, es kommt ihm zum Bewußtsein, es wird ihm innerlich klar und einleuchtend, daß etwas an seinem eigenen Tun gut oder böse ist. Das ist nun etwas, das ihn ganz persönlich angeht. Das geistige Urteilsvermögen befaßt sich mit den sittlichen Entscheidungen und gibt ein Urteil über ihre Qualität: „Es ist gut so zu handeln“ oder: „Es ist gegen die sittliche Ordnung dieses zu tun.“ Das ist nun aber nicht ein nüchternes unpersönliches Urteil, wie etwa dieses „es regnet“, sondern es betrifft uns ganz persönlich, greift in unser Leben ein. Ein Vergleich mag dies erläutern. Denken wir etwa an das Urteil eines Arztes: „Ihre Krankheit ist schlimm“, oder: „Sie ist unheilbar.“ Das geht uns sicher etwas an, wir können oder müssen es uns zu Herzen nehmen. Oder eine Frau erhält die Nachricht, ihr Mann sei gefallen. Das trifft sie tief und schmerzlich, das geht sie an. Aber wir fühlen, daß dies doch noch nicht das Innerste berührt, die persönliche Entscheidung. Das ist ein ganz anderes und eigenes Gebiet, und dies wird in dem sittlichen Urteil berührt: „Du sollst jetzt dies tun“ oder: „Du darfst das jetzt nicht tun“, oder: „Was du getan, war nicht gut.“ In diesen letzten Bewußtseinsvorgängen wird in der Tat der innere Kern der Person berührt, wenn die eigne verantwortliche Entscheidung in Frage steht, wenn wir es in der Hand haben, was wir tun. Mit dem Bewußtwerden dessen, was zu tun ist, macht sich auch Gefallen oder Mißfallen bemerkbar, was zum Wesen des Gewissens gehört. Es bringt uns die aktuelle Bedeutung des als sittliche Pflicht Erkannten nahe. Das Gefallen oder Mißfallen führt hier wie auch sonst zum Begehren oder Ver-

<sup>2</sup> Vgl. Theodor Müncker: Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre, Band II des Handbuches der katholischen Sittenlehre von F. Tillmann, Düsseldorf 1934, S. 130 f. Vgl. auch Tillmann a. a. O. 157 f.

abscheuen, d. h. zum Streben, die erfaßten sittlichen Werte zu verwirklichen, es drängt also zur Entscheidung, zur Durchführung des als gut Erkannten, zur Verwirklichung dessen, was als Sollen vorgestellt wird. In der metaphysischen Ordnung ist das Seiende auch gut. Alles nicht Gute ist ein Defekt, ein Fehlen. In der sittlichen Ordnung ist das Gute das Verhalten, das ist, wie es sein soll. Seine Verwirklichung aber hängt von der Entscheidung und dem Tun des Menschen ab. Im Gewissen tritt es in das sittliche Bewußtsein. Sittliches Bewußtsein ist nicht dasselbe wie psychisches Bewußtsein, eben wegen des eigenen Wertes, der in ihm sichtbar wird<sup>3</sup>. Man kann darum mit Guardini sagen: „Das Gewissen ist das Organ für das Gute.“ Bewußt wird es aber nicht nur theoretisch, sondern mit einem Anspruch, mit der Forderung, es persönlich zu erfüllen; es interessiert uns, denn unser Gutes ist es. In der Erfüllung dieses Guten besteht die objektive Ordnung.

Damit sind wir schon bei der konkreten Erscheinungsform des Gewissens angelangt, der eigentlichen praktischen Tätigkeit der Anlage, die wir den Gewissensspruch nennen. In ihm wird das allgemeine Sittengesetz konkret auf den einzelnen Menschen angewandt. Der Gewissensspruch wird dort erlebt, wo dem Menschen ins Bewußtsein, vor die Seele tritt, wie er sich jetzt entscheiden soll, wie die Ordnung im Augenblick für ihn lautet. Nennen wir diesen seelischen Vorgang mit dem heiligen Thomas und vielen anderen ein praktisches Urteil, so ist damit gesagt, daß es nicht bloß ein Gemütserlebnis, ein mehr oder weniger bestimmtes Gefühl für das Schickliche ist, sondern eben ein Bewußtwerden in dem geistigen Teil der Seele, das aber zugleich zu einer Entscheidung drängt. Das Erkannte steht jetzt als Pflicht, die zu tun ist, in der Seele. Man erlebt sich durch das Gewissensurteil als gehalten, gebunden. Und dieses Innwerden des Gebundenseins, der Verpflichtung ist wesentlich für das Gewissenserlebnis. Dadurch erscheint der Gewissensspruch als die maßgebliche Form für das sittliche Verhalten. N. Hartmann bemerkt, die Stimme im Innern sei eine apriorische, man erfahre den Urteilsspruch, man fälle ihn nicht selbst, sondern bekomme ihn gefällt. Damit beschreibt er in der Tat gut den Sachverhalt der Autorität, mit der das Gewissen spricht<sup>4</sup>.

Nachdem der Mensch in seinem Gewissen wahrgenommen und erfahren hat, was er tun soll und sich auch gehalten weiß, den Anspruch zu erfüllen, kommt er erst zur Ruhe, wenn er es auch tut. Entzieht er sich aber dieser Forderung, so widerspricht er seinem eigenen Innersten, und das macht sich im Bewußtsein unlustbetont bemerkbar. So kommen wir zu dem, was wir gutes und schlechtes Gewissen nennen. Nannten wir die Gewissensanlage das Organ für das Gute, so können wir den Gewissensspruch den Anruf und den Widerhall des Guten nennen. Wird ihm Folge geleistet, so bringt es Freude und Befreiung als natürlichen Ausdruck der Ordnung im sittlichen Leben, so ähnlich wie das Wohlgefühl der Gesundheit das geordnete Funktionieren des Organismus anzeigt. Wo aber das Gute überhört oder ihm widersprochen wird, macht es sich dennoch bemerkbar und läßt sich nicht einfach ausschalten, verdrängen. Es meldet seinen Anspruch unabweisbar in der Seele an: in jenem persönlichen Werturteil, und zwar mit einem seelischen Unbehagen, so daß das warnende oder tadelnde Gewissen etwas Beklemmendes an sich hat. Es hat ähnliche Bedeutung wie der Schmerz, der als körperliches Übelbefinden ein Anzeichen dafür ist, daß irgendwo die normale Funktion des Organismus gestört, seine Existenz mehr oder weniger bedroht ist. Wie aber der Schmerz zugleich auch ein Mahner ist, die Unordnung zu beseitigen, so macht es auch das warnende oder tadelnde Ge-

<sup>3</sup> Vgl. N. Hartmann, Ethik 320 ff., der die Stimme des Gewissens deutet als die Art und Weise, wie das Wertgefühl im Menschen sich Geltung verschafft. Vgl. auch S. 652.

<sup>4</sup> Hartmann a. a. O. 121.



wissen. Wer dem Gewissensspruch Folge leistet, entfaltet die in ihm liegenden Möglichkeiten und erfüllt sich selbst. Und das beglückende Gefühl des guten Gewissens ist die Reaktion dieser Erfüllung in der sittlichen Ordnung. Das unbehagliche, quälende Erleben des Gewissens, sei es als Warnung vor oder als Unruhe und Tadel nach der Entscheidung, ist die Reaktion auf den Widerspruch gegen die gesunde Persönlichkeitsentfaltung. Es ist also gleichsam eine Selbstschutzmaßnahme. Das tadelnde Gewissen erscheint nach der Tat als Schuldbewußtsein. Dieses läßt sich nicht einfach beiseite schieben oder leugnen, es steht gegen die eigene Person und bedrückt sie, läßt sie nicht los (bis die Schuld gesühnt ist). N. Hartmann<sup>5</sup> nennt es: „Etwas Urwüchsiges, Unverfälschbares aus der Tiefe des Menschenwesens . . . etwas, worüber der Mensch nicht Macht hat.“ Er sieht in dem Schuldbewußtsein (gleich dem anklagenden Gewissen) einen Erweis der Freiheit: „Schuldbewußtsein ist eindeutig auf Selbstbestimmung der Person bezogen. Das anklagende Gewissen ist das Bewußtsein dieser Urheber-schaft — in Synthese mit dem gleichzeitigen Bewußtsein der Wertwidrigkeit“<sup>6</sup>.

Das Eigenartige des Gewissens ist, daß es nicht als Beziehung zu einem anderen Menschen, sondern als Vorgang im eigenen Innern erlebt wird. Man steht sich da gleichsam selbst gegenüber wie einer richterlichen Autorität. Die Tätigkeit des Gewissens vollzieht sich also im eigenen Selbst, nicht vor einer menschlichen Instanz. Es kommt ja vor, daß jemand nach außen korrekt gehandelt, keinen Anlaß zu Tadel gegeben hat, Menschen ihn sogar loben und dennoch sein Gewissen ihm sagt, daß er nicht recht tut. Wir erleben aber auch, daß Menschen uns verurteilen, während unser Innerstes ganz ruhig ist, weil wir überzeugt sind, recht gehandelt zu haben. Dann berührt uns jenes Menschenurteil gar nicht innerlich. Das erste, was das Gewissen sagt, ist also immer, wie einer vor sich selbst steht, nicht ein Urteil der Menschen, sondern ein Urteil über sich selbst, wie es jedem zum Bewußtsein kommt, wenn er nur ehrlich genug ist hinzuhören. Das Gewissen sagt, wie man wirklich ist, und vergleicht damit, wie man sein sollte. Dann steht das Gewissensurteil als billigend oder verwerfend in der Seele, und zwar ganz unabhängig davon, ob ein anderer Mensch etwas davon merkt oder nicht. Daraus ergibt sich, daß es bei der „Gewissensforschung“ nicht zuerst um die Frage geht, was muß ich etwa in der Beichte sagen, sondern: wie sehe ich mich selbst? Wie zeigt mir meine innere Stimme mich selbst in meinem Tun und Wollen und dessen Begründung? Und da das Gewissen auch Gottes Stimme ist, sagt es letztlich, wie ich im Urteil Gottes stehe<sup>7</sup>.

Das Urteil des sittlichen Bewußtseins erfolgt normalerweise mit Unbestechlichkeit, mit Autorität, mit dem drängenden Anruf, dementsprechend sich nun auch zu verhalten. So müssen wir sagen, daß es die nächste und praktisch entscheidende Norm für das sittliche Handeln ist. Es gibt in der Tat den Ausschlag, wo die Frage steht: Was darf oder muß ich tun. Ein Ausdruck des Innersten der Persönlichkeit ist diese Entscheidung, in der man sich vor sich selbst rechtfertigt. Ganz in diesem Inneren vollzieht sich die Verwirklichung der Werte des Sittlichen und damit auch die Vollendung der persönlichen Möglichkeiten. Wenn wir auch stark betonen müssen, das Gewissensurteil sei entscheidend, so folgt daraus nicht, es sei die einzige Norm. Es ist nicht einfachhin un-

<sup>5</sup> Ethik S. 674.

<sup>6</sup> Man überdenke in diesem Zusammenhang auch einmal den Sinn der Scham nach der feinen Deutung von Max Scheler: Bewahrung des Persönlichen, eine Schutzmaßnahme gegen die Bedrohung der Persönlichkeit selbst. So berührt sich Scham mit Gewissen. Vgl. M. Scheler: Über Scham und Schamgefühl, in Schriften aus dem Nachlaß, Berlin 1933, I. 53 ff. Müncker: Psychologische Grundlagen, S. 290 ff., Laros: Moderne Ehefragen, Köln, o. J. S. 148 ff.

<sup>7</sup> Vgl. dazu: Führung zu Buße und Bußsakrament, Herausgegeben vom Bischöflichen Generalvikariat Trier 1941.

abhängig, weil ja auch der Mensch als Ganzes nicht absolut ist. Insofern er Teil des Universums ist, steht er in dessen Ordnung; insofern er Geschöpf ist, untersteht er der Schöpfungsordnung, noch deutlicher gesagt der Ordnung des Schöpfers, insofern sie Ausdruck des göttlichen Willens ist. Dieser ist die „lex aeterna, qua iustum est, ut omnia sint ordinatissima“, wie Augustinus so schön sagt<sup>8</sup>. Mithin muß der Mensch sich in allem nach dieser Ordnung richten, vornehmlich in dem, was ihn als Menschen auszeichnet, in seinem bewußten und selbstbestimmten, d. h. sittlichen Verhalten.

Nun nennt man das Gewissen aber auch die Stimme Gottes. Das muß man recht verstehen. Gott spricht meist nicht unmittelbar und ausdrücklich nach Art einer Offenbarung. Auch das mag zuweilen geschehen, aber dann gibt Gott auch merkbare Anzeichen dafür. Was wir gewöhnlich direkt vernehmen, ist das eigene bessere Ich, das Gute in uns. Die Theologie sagt: Gott ist die *causa prima* alles Geschehens, aber er wirkt durch die *causae secundae*, durch die geschaffenen Dinge gemäß den Gesetzen, die er in sie hineingelegt hat<sup>9</sup>. Solche *causa secunda* ist das Gewissensurteil der eigenen sittlichen Natur des Menschen. Sie hat nach dem heiligen Thomas ihre Kraft (Autorität) nur von der hinter ihr stehenden, durch sie sprechenden und wirkenden *causa prima*, d. h. Gott. Nennen wir das konkrete sittliche Bewußtsein eine Stimme in unserem Innern, so dürfen wir in ihr folglich Gottes Stimme hören. Der heilige Paulus meint dasselbe, wenn er Röm. 1, 14 f. von den Heiden, die das mosaische Gesetz nicht haben, sagt: wenn sie von Natur die Vorschriften des Gesetzes erfüllen, so sind sie . . . sich selbst Gesetz. Sie zeigen damit, daß der Inhalt des Gesetzes in ihre Herzen geschrieben ist, indem ihnen ihr Gewissen Zeugnis gibt . . . N. Hartmann<sup>10</sup> sieht in der Stimme Gottes im Gewissen die Deutung des frommen Sinnes für die Autorität des Gewissens für die Apriorität der Werte, die in ihm zum Bewußtsein kommt. „Der Wille Gottes ist hier das Vehikel der Werte, nicht anders als bei den Stoikern die Natur.“ Auf die Erfassung dieser Ordnung als Ausdruck des göttlichen Willens ist die geistige Natur des Menschen hingeordnet. Wo diese Ordnung auf sittlichem Gebiet uns bewußt wird, spricht also durch sie Gott zu uns. Der religiöse Mensch, der sich mit seinem ganzen Wesen und Leben vor Gott weiß, erfährt es so. Er sieht darum Gottes Willen auch in den konkreten Situationen; mit ihnen muß er sich auseinandersetzen, in ihnen sich entscheiden. Die objektive sittliche Ordnung wird im subjektiven Gewissen unmittelbar bewußt als Gottes Ordnung. So erklärt sich auch letztlich die Autorität, mit der das Gewissen spricht, die Unbestechlichkeit, mit der es sich bei den verlockendsten Wünschen und dem stärksten Drängen der Triebe bemerkbar macht. Gott ist seinem Wesen nach wahrhaft, treu, gerecht, liebend. Dann muß es auch sein Wille sein, daß sein Geschöpf, der Mensch, auch so sei. Wer also in sich die Forderung spürt, gerecht, wahrhaft, treu zu sein, vernimmt den Willen Gottes. So sagen wir mit Recht, daß Gott seinen Willen den Menschen im Gewissen zum Bewußtsein bringt. Wer dieser Stimme folgt, wächst mit der Erfüllung der göttlichen Ordnung zugleich in seine eigene Vollendung hinein, während die Nichtbefolgung auch die Vollendung des Menschen unmöglich macht, weil sie Gottes Werk hindert, im Menschen Wirklichkeit zu werden. Wer gegen sein Gewissen handelt, schadet sich selbst. Die wahre Humanitas gibt es nur in dem allseitigen Vollzug der menschlichen Anlagen und Situationen, zu denen auch die sittliche Hinordnung auf Gott gehört. Erst so erfassen wir die ganze Weite des Menschseins.

<sup>8</sup> Aug. de lib. arbitr. I, 15.

<sup>9</sup> S. Th. 1. 2. q 19 a 4 in omnibus causis ordinatis effectus plus pendet a causa prima quam a causa secunda, quia causa secunda non agit nisi in virtute causae primae, cf. 1. 2. q 71 a 6.

<sup>10</sup> Ethik. 121 ff.

Kommt damit nicht doch etwas Fremdes in den Menschen hinein? Kant hat es behauptet und gesagt, der Mensch könne nur sein eigener Gesetzgeber sein, aber nicht von einer Instanz außer ihm verpflichtet werden. Aber das Gewissen enthält keine Fremdgesetzlichkeit, weil, wie wir sahen, das Gute im Ich oder das bessere Selbst hier spricht. Im Gewissen ist mehr das eigene Innerste als in den biologischen Lebensfunktionen, weil es aus dem Innersten der Person, der Selbstbestimmungsfähigkeit spricht. Im Widerstreit zwischen triebhaftem Begehren und Gewissensspruch erleben wir den letzteren als das Persönlichste, auch wo wir es nicht fertig bringen ihm zu folgen. Auch dadurch, daß wir das Gewissen als Stimme Gottes bezeichnen, erhält es nichts Fremdes, denn Gott ist nicht dem Menschen fremd. Zwar ist er nicht unseresgleichen. Zwischen ihm und uns ist ein unendlicher Abstand. Aber als Schöpfer ist er dem Geschöpf nicht fremd wie der Mensch dem von ihm bearbeiteten Stoff. Gott ist vielmehr dem Menschen inwendig in seiner Natur nahe, ja man kann sagen, näher, inwendiger als der Mensch sich selbst sein kann. Wenn also Gott dem Menschen ein sittliches Gesetz gibt, so kann dies dem Menschen nicht fremd sein, es muß ihm angemessen sein und ihn verpflichten. Man könnte sagen: im Gewissen spricht dieses in Gott verwurzelte Selbst zu jenem einfachen Selbst, das oberflächlicher ist, weil es nicht die tiefste Schicht des Menschen, wo er Gott hörig ist, einbezieht. Die Stimme Gottes im Gewissen ist also kein fremdes Gesetz für den Menschen.

Wenn das Gewissen sich auch mit Autorität bemerkbar macht, so ist es doch kein unwiderstehlicher Naturtrieb, sondern eine Forderung zur Stellungnahme, und es ist möglich, gegen das Gewissen zu handeln. Wie kann das geschehen? Das hängt ganz eng mit dem Problem der Freiheit zusammen. Dies besagt, daß der Mensch in seinem seelischen Bereich die Fähigkeit hat, zu wählen zwischen zwei oder mehr Möglichkeiten und für eine sich zu entscheiden. Jede Entscheidung muß Gründe haben, aber diese haben keine naturgesetzlich zwingende Kraft, sie legen die Entscheidung nicht gleichsam auf ein Geleise fest wie z. B. physiologische Reize auf die Sinne wirken. Die Erwägung der Gründe läßt es vernünftig, ratsam, nützlich oder gut erscheinen, sich in einer bestimmten Weise zu entscheiden. Die Gewissensforderung wird so erlebt, daß es moralisch notwendig sei so zu tun. Trotzdem ist beim gesunden Menschen kein innerer Zwang dazu vorhanden. Die Entscheidung nach einer Richtung vollzieht der Mensch aus innerer Selbstmacht, Selbstbestimmung. Man darf jetzt nicht folgern, die Entscheidung erfolge willkürlich ohne Gesetzmäßigkeit. Der Mensch hat natürlich Gründe für seine Entscheidung. Aus den voneinander abweichenden oder sich widersprechenden Gründen macht der Mensch einen zu dem für ihn wertvollsten und bestimmt sich selbst, diesem zu folgen. Daß dies nicht immer der objektiv vernünftigste ist, gehört mit in die Begrenzung der menschlichen Freiheit. Die eigentliche Willensfreiheit besteht also darin, daß der Mensch aus sich, aus dem Innersten seiner Person die Gründe bestimmt, die ihm für sein Handeln maßgebend sind. Der Wille bestimmt sich nicht ohne Gründe, als Funktion ist der Wille an Gründe gebunden. Nicht die Funktion ist frei, sondern der Mensch ist frei. Freilich bleibt die Freiheit im Letzten ein Geheimnis. Wir wissen auch aus Erfahrung, daß es mancherlei Momente gibt, die auf den Menschen zur Entscheidung einwirken, so daß deren Kenntnis auch zum Verständnis des Menschen dienen kann. Die Frage scheint berechtigt: Versteht der Mensch sich selbst ganz? Sagt er nicht manchmal ganz ehrlich: ich weiß nicht, was in mir vorgeht?

So haben wir jetzt auch einen weiteren Zugang zu der Frage: Wie kann einer gegen sein Gewissen handeln? Wir dürfen nicht sagen, es handelt einer gegen seine innerste Entscheidung, das wäre unsinnig und unmöglich. Wohl kann er gegen seine Überzeugung, gegen das als Pflicht Wahrgenommene und

Bejahte sich entscheiden. Dies geschieht, wenn er gegen die Mahnung seines Gewissens handelt. Im Gewissen kommt ihm zum Bewußtsein, was er tun soll, er fühlt auch die drängende Forderung, sich so zu entscheiden. Aber es stehen noch andere Gründe dagegen, die auch Werte darstellen, aber in der sittlichen Ordnung objektiv niedriger stehen als die vom Gewissen vorgestellten. Sie bieten sich auch als Güter dar, deren Erreichung wünschenswert, nützlich, lockend erscheint. Doch bleibt das Bewußtsein, daß sie nicht ganz oder gar nicht der sittlichen Ordnung entsprechen, diese vielmehr in der Erfüllung jener Forderung liegt, daß es also richtig wäre, diese zu wählen. Nun geschieht etwas Interessantes: wenn der Mensch kraft seiner Freiheit eines jener zweitrangigen Güter (Werte) zu seinem ausschlaggebenden Motiv macht, dann handelt er frei, aus sich. Aber das Tiefste in ihm ist nicht damit zufrieden, es regt sich dagegen warnend oder anklagend. Wie kommt das? Wir sahen, daß im Gewissen das Innerste, das bessere Selbst oder auch das Gute spricht. Die Entscheidung für andere Werte scheint gut, ist es aber nicht im Sinne der objektiven Ordnung. Das Gute drängt sich aber doch durch und steht im Bewußtsein; so sollst du handeln. Bleibt der Mensch nun doch bei seiner Entscheidung trotz des gleichzeitigen Bewußtseins: ich dürfte es eigentlich nicht tun, so haben wir das eigentliche Handeln gegen das Gewissen. Die freie Entscheidung wider besseres Wissen ist verbunden mit dem Bewußtsein, auch anders zu können. Hierbei mag das Bewußtsein des Nichtsollens übertönt werden von dem Locken der im Vordergrund stehenden Motive, aber es wird dennoch mitgehört und erlebt: ich kann der Forderung folgen, wenn ich nur ehrlich will. Aus diesen Vorgängen in der Tiefe des eigenen Selbst können wir auch das Schuldbewußtsein verstehen. Rein seelisch gesehen ist es die Reaktion des Ich, des Innersten auf die gestörte Ordnung, auf die Untreue gegen sich selbst. Religiös gesehen ist es die Reaktion der in Gottes Ordnung stehenden, auf Gottes Willen hingeordneten Seele, wenn das Tun gegen Gottes Ordnung ist. Ein unreligiöser Mensch verspürt zwar kein religiöses Schuldbewußtsein, aber da dennoch im Gewissen Gottes Ordnung spricht, so muß auch sein Schuldbewußtsein letztlich verantwortlich vor Gott sein, selbst wenn der Mensch es nicht wahrhaben will.

Wir nannten das Gewissen eine Anlage. Jede Anlage aber muß angeregt und entwickelt werden. Was nicht keimhaft vorhanden ist, können die von außen kommenden Anregungen nicht geben, wohl aber können sie die Anlagen fördern oder auch hemmen. So wird auch das Gewissen durch die Umwelteinflüsse nicht geschaffen, insbesondere ist es nicht ein Produkt der Erziehung, aber wie es wird, fein oder stumpf, wach oder oberflächlich, das hängt weitgehend von Umweltbedingungen ab. Für die Selbsterziehung und die Erziehung anderer ist es wichtig, die bestimmenden Faktoren zu kennen, die aus der Artung der Person selbst oder aus der Umwelt kommen. Die Ausbildung der Gewissensanlage hat notwendig das Ziel, daß das Gewissen richtig anzeigt, was zu tun ist, und daß der Mensch auch dem so bewußt gewordenen Sollen treu entspricht. Das bedeutet ein Doppeltes: es muß zunächst geübt werden, grundsätzlich auf die Sittennorm zu achten, nicht nach Willkür sich zu bestimmen. Sodann besteht die Gewissensbildung darin, daß man lernt, die Regung des Gewissens auch zu beachten, sie wirklich ins Bewußtsein aufzunehmen. Man kann sie ja auch übersehen, unbeachtet lassen. Je mehr man hinmerkt, um so deutlicher erfaßt man; das ist so bei den Sinnen und auch beim Gewissen. Wer aber oft auf Eindrücke nicht achtet, wird ihrer nach einiger Zeit gar nicht mehr bewußt (z. B. hört man den Schlag einer Uhr im Zimmer gar nicht mehr, wenn man eine Zeitlang nicht darauf achtet). Wer sich daran gewöhnt, den Gewissensspruch zu überhören, wird unempfindlich dafür. So sprechen wir von einem zarten und einem abgestumpften Gewissen und meinen damit die Feinheit, Empfindlichkeit, mit der das Gewissen sittliche Werte bewußt macht, wenn sie in den persönlichen Bereich treten, meinen damit aber auch die Beweglichkeit, mit der einer sich



nach dem Gewissen richtet. Ein zartes Gewissen hat, wer auch leise Regungen zum Guten als wirkliche Anregungen verspürt oder bei geringer Abweichung von der sittlichen Ordnung schon die Warnung davor oder den Vorwurf darüber bemerkt, so wie eine Goldwaage kleine Abweichungen im Gewicht verzeichnet.

Man darf annehmen, daß bei gesunden Menschen sich in dieser gesteigerten Aufmerksamkeit auch die Aufnahmebereitschaft für die registrierten Werte bekundet. Darum folgt beim zarten Gewissen der Anregung normalerweise auch grundsätzlich die Bejahung und wenigstens der Beginn der Erfüllung. Das sittliche Feingefühl kann aber auch abnehmen und ganz verlorengehen. Das geschieht regelmäßig, wenn die deutlich bemerkten Gewissensregungen nicht beachtet und befolgt werden. Wo Wünsche und Strebungen der sittlichen Erkenntnis entgegenstehen, drängen sie oft die Entscheidung in die Richtung ihrer Erfüllung gegen das Gewissen. Geschieht das häufig, so drängen sie in den Vordergrund des ganzen sittlichen Erlebens und gewinnen ein Übergewicht über die Regung des Gewissens, so daß diese jetzt nicht mehr soviel Eindruck macht und leichter überhört wird. So entsteht dann zuweilen eine Irreführung des sittlichen Bewußtseins. Wird auch zuerst noch die Mahnung des Gewissens und das Bewußtsein, verkehrt zu handeln, bemerkt, so verliert dies doch an Gewicht, je weniger man sich danach richtet. Es kann dahin kommen — wie die Erfahrung bestätigt — daß einer dann später wirklich meint, sein sittliches Verhalten sei in Ordnung. Da kann dann ein weiteres Interessantes beobachtet werden: es entstehen Erinnerungstäuschungen. Es ist eine allgemein bekannte psychologische Erfahrung, daß man Dinge, die einen nicht interessieren, vergißt. Die moderne Tiefenpsychologie glaubt noch weiter feststellen zu können, daß dasjenige aus dem Gedächtnis verschwindet, an dessen Vergessen hauptsächlich das triebhafte Ich interessiert ist. Man müßte also nicht bloß fragen: was habe ich vergessen, sondern: warum oder wozu habe ich das vergessen? Unbewußte Wünsche verdrängen gerne die ihnen entgegenstehenden Bewußtseinsinhalte. Unliebsame, unbequeme Erinnerungen verblassen im allgemeinen schneller.

Es ist also wichtig, auf die Gefahr der Gewissenstäuschung zu achten. Nietzsche hat diesen interessanten und bedeutsamen Vorgang gut beobachtet und einmal kurz und scharf so formuliert: „das Gedächtnis sagt: das hast du getan. Der Stolz sagt: das kannst du nicht getan haben. Schließlich gibt das Gedächtnis nach“ (nein, das hast du nicht getan). Vielleicht haben wir derlei Beobachtung schon bei uns gemacht: wir schämen uns eines Fehlers, weil er unserer Meinung von uns selbst abträglich ist und suchen nach entschuldigenden Gründen. Dabei kann zweierlei eintreten: wir meinen schließlich, an dem erinnerten Vorgang keine Schuld zu haben, nicht bewußt beteiligt gewesen zu sein. Oder: das Erlebnis selbst verblaßt immer mehr im Gedächtnis. Noch später ist dann aus der bloßen Erinnerung wohl gar nicht mehr festzustellen, wie es eigentlich war, man kann schließlich den wirklichen Sachverhalt nicht mehr rekonstruieren. Wir sehen, wie die seelischen Funktionen alle ineinander greifen. Einzelvorgänge versteht man nur richtig im Gesamtgeschehen, denn der Mensch ist ein einheitliches Ganzes und handelt auch normalerweise einheitlich. Kennen wir aber die Gesamthaltung, so wird die sittliche Bewertung und Deutung von Einzelhandlungen richtiger gesehen. Freilich wird diese Gesamthaltung sich auch im konkreten Verhalten bei den einzelnen Aufgaben ausdrücken und nicht losgelöst von diesen erschlossen werden können. Wir merken hier wiederum die unmittelbare Bedeutung dieser seelischen Vorgänge für die Beobachtung unseres eigenen Gewissens, die Gewissenserforschung. Sie kann sich nicht darin erschöpfen, daß man feststellt, ob man die in einem sogenannten Beichtspiegel aufgezeichneten Sünden begangen hat, es geht vielmehr darum, was das eigene Gewissen sagt, ob nämlich das Tun und Verhalten der Gewissensüberzeugung entspricht oder nicht, wobei natürlich auf die objektiven Sittengesetze Rücksicht zu nehmen ist.

Nun kann es aber auch sein, daß man sich irrt in der Erkenntnis dessen, was hier und jetzt sittliche Pflicht ist. Der Irrtum entsteht entweder durch den Mangel an richtiger Einsicht, und zwar entweder unverschuldet oder auch weil man sich nicht genügend bemüht, über seine Pflicht hinreichende Klarheit zu haben. Bekannt ist das Wort Pascals: „Das Herz hat Gründe, die der Verstand nicht kennt.“ Das Volkswort sagt: „Was man wünscht, das glaubt man gern.“ Und so täuscht man sich. Man hält für erlaubt, was der wirklichen Ordnung widerspricht, weil man nicht gern darauf verzichtet. Es kann aber auch vorkommen, daß jemand eine Pflicht sieht, wo das Gesetz nicht verpflichtet oder nicht besteht. In diesen Fällen also stimmt der Gewissensspruch nicht mit der objektiven Ordnung überein. Dann ergibt sich notwendig die Frage: was ist maßgebend für die verantwortliche Entscheidung? Die Antwort kann nur lauten: man muß das tun, was man als gut und notwendig oder erlaubt mit Sicherheit erkannt hat; denn das Wollen setzt das Erkennen voraus. Die Pflicht wird eben vom Gewissen uns konkret zum Bewußtsein gebracht. Man kann mit freier Selbstbestimmung, d. h. verantwortlich das tun, wessen man klar bewußt ist. Die Stimme des Gewissens ist also für unser Handeln ausschlaggebend, wofür es nur mit Sicherheit gebietet, erlaubt oder verbietet. Das gilt auch dort, wo es mit dem Gesetz nicht übereinstimmt, und man ist verpflichtet, das zu tun, was man erkennt, und das sicher Erkannte ist auch sicher verpflichtend. Gegen die sichere Erkenntnis zu handeln ist gegen die Ordnung im sittlichen Bereich. Darum sagt Paulus Röm. 14, 23: „Was nicht aus Überzeugung geschieht, ist Sünde“. Wer also ehrlich aber irrtümlich überzeugt war, er dürfe lügen oder stehlen, um einem Notleidenden zu helfen, der beginge subjektiv durch seine Lüge keine Sünde. Wer das Lesen eines Buches für verboten hält, das tatsächlich nicht verboten ist, sündigt, wenn er es doch liest, weil er ja gegen die sichere Erkenntnis, d. h. gegen die Überzeugung handelt. Die sichere Überzeugung schließt den Irrtum im Objekt nicht aus. Das ist wiederum wichtig für die richtige Beurteilung des eigenen Verhaltens. Es ist z. B. möglich, daß jemand in der Jugend etwas an sich Sündhaftes tut, es aber aus Unkenntnis nicht für sündhaft hält, dann wird es ihm auch nicht subjektiv als Sünde angerechnet. Sieht er später ein, daß er sich geirrt, also objektiv falsch gehandelt hat, so wird durch diese spätere Erkenntnis die frühere Entscheidung nicht berührt. Sie kann nicht nachträglich zur Sünde werden. Hält aber jemand etwas tatsächlich Erlaubtes für Sünde und hat es doch getan, so wäre dieses Handeln gegen sein Gewissen für ihn subjektiv eine Sünde. Auch hier ändert die spätere Erkenntnis nichts an der früheren Entscheidung. Wohl aber hat sie zur Folge, daß er sich in Zukunft nach dem jetzigen sicheren Gewissen richten muß. Das sichere Gewissen gibt also stets die entscheidende Norm für unser Verhalten.

Aber diese Sicherheit besteht nicht immer im Augenblick, wo die Entscheidung getroffen werden muß. Aus Mangel an richtiger Erkenntnis kann man in Zweifel kommen, ob man etwas tun darf oder muß oder nicht verpflichtet ist. Die Eigenart dieses seelischen Erlebens besteht darin, daß man keine Sicherheit hat, wie man sich entscheiden muß. Die Gründe für und wider sind nicht so eindeutig und überzeugend, daß die Entscheidung klar in eine Richtung gewiesen wäre. Es ergibt sich daraus ein Zögern, eine Unentschlossenheit und legt die Versuchung nahe, die Entscheidung hinauszuschieben. Ist dies aber nicht möglich, sondern muß jetzt gehandelt werden, so muß der Zweifel beseitigt und eine sichere Überzeugung gewonnen werden. Diese muß nur sicher sein, auch wenn sie mit dem objektiven Sachverhalt nicht übereinstimmt. So könnte z. B. eine Hausfrau im Zweifel sein, ob man jetzt am Freitag Fleisch essen darf, weil sie nicht weiß, ob die im Kriege gegebene Dispens noch besteht. Würde sie nun mit dieser Unklarheit dennoch Fleisch essen, so würde sie subjektiv sündigen, denn sie handelt nicht aus Überzeugung, sondern setzt sich der von ihr bemerkten Gefahr, das Gebot zu übertreten, aus. Sie müßte sich also ein klares Urteil ver-

schaffen. Auf diese Sicherheit: ich darf das tun, kommt es an, auch wenn sich herausstellen sollte, daß ihre Entscheidung irrig wäre. Ähnlich wäre es, wenn jemand zur heiligen Kommunion gehen wollte aber zweifelte, ob er im Stande der heiligmachenden Gnade wäre. Ginge er mit diesem Zweifel, d. h. mit der inneren Unruhe, es vielleicht nicht zu dürfen, so handelte er ohne Überzeugung, er nähme den in Frage stehenden Wert, die würdige heilige Kommunion, nicht ernst genug, würde die Gefahr der Sünde nicht vermeiden. Also würde er unrecht handeln. Der Zweifel muß also auf jeden Fall erst beseitigt werden. Das kann geschehen, indem man jemand fragt oder die Gründe für und wider selbst überlegt und abwägt. Wenn die Entscheidung nicht drängt, muß man die Handlung einstweilen unterlassen. Muß man sich aber jetzt entscheiden, so muß man den verhältnismäßig sicheren Teil wählen. Dies gilt sicher, wenn die Gültigkeit einer Handlung in Frage steht. Man muß das wollen, was nach der eigenen augenblicklichen Erkenntnis am meisten die Gefahr einer materiellen Verfehlung ausschließt. Als Hilfsmittel, um zur Klarheit zu kommen, dienen etwa die sogenannten reflexiven Prinzipien (z. B. in dubio melior est conditio possidentis oder: in dubio iudicandum est ex communiter contingentibus) und die sog. Moralsysteme. Für diese Überlegung ist es nun das einzig Wichtige, daß man damit zu einer Sicherheit kommt: ich darf so handeln. Wäre auch diese Entscheidung objektiv inhaltlich falsch, so wäre sie dennoch maßgebend für das Verhalten; denn für dieses kommt es darauf an, daß man Sicherheit hat. Durch diese Sicherheit wird der Zweifel überwunden. Die Sicherheit betrifft das Wollen und nicht die Erkenntnis. Das sichere Gewissen kann also irrig sein, es will aber die Erfüllung der Verpflichtung und darauf kommt es an. Wenn gesagt wird, man dürfe sich im Zweifelsfall nach seinem gewöhnlichen Verhalten richten (ex communiter contingentibus), so gilt das für gewissenhafte Menschen, Menschen mit einem zarten Gewissen. Wer aber ein laxes Gewissen hat und sich dessen bewußt ist, darf sich nicht nach seiner Grundhaltung richten, weil sie eben die sittlichen Verpflichtungen zu leicht nimmt. Will er der Gefahr einer Übertretung eines Gebotes entgehen, so muß er sich für verpflichtet erachten, solange das Gegenteil nicht sicher ist.

Es kommt nicht selten vor, daß der Zweifel eine seelische Unruhe schafft und als etwas Bedrängendes, Beängstigendes erlebt wird. Das wird hauptsächlich der Fall sein bei Menschen mit einem engen oder sogar einem ängstlichen Gewissen. Ein Kennzeichen dafür ist, daß Verpflichtungen größer gesehen werden, als sie wirklich sind und auch dort angenommen werden, wo keine bestehen. Von dieser Unsicherheit wird dann auch die Erkenntnismöglichkeit getrübt. Ihr Verhalten entspringt der Furcht zu sündigen, diese wiederum dem Bestreben, auf jeden Fall richtig zu handeln, die Verpflichtungen auf jeden Fall zu erfüllen. Ihre Grundhaltung ist also vom Willen zur sittlichen Ordnung getragen. Um diese ja nicht zu verfehlen, übernehmen sie mehr Verpflichtungen als notwendig sind, halten sich auch dann oft nicht von Verpflichtungen frei, wenn diese schon erfüllt sind. Ohne objektiven Grund sind sie in Angst, etwas nicht richtig zu machen, und darum möchten sie mehr tun als nötig und ihnen auch möglich ist, und gerade die Erfahrung dieses Letzten steigert noch die Angst. Hier besteht eine seelische Enge anstatt der Freiheit, und alle Entscheidungen werden getroffen in der Richtung der Unfreiheit, der Bindung. Das ist so vor der Entscheidung, aber ebenso auch nachher. Hier fehlt also neben der richtigen Erkenntnis auch die Sicherheit der Entscheidung. Die Versuche durch Übernahme von Verpflichtungen, wo sie nicht bestehen, durch wiederholte Erfüllung schon geleisteter Verpflichtungen zur Ruhe zu kommen, können natürlich die Unsicherheit nur steigern, aber niemals zur Befreiung und zur Ruhe führen, solange der tiefere Grund: die seelische Enge bestehen bleibt.

Ein großer Teil der Ängstlichen und Skrupulanten leidet erfahrungsgemäß an zwangshaften Vorstellungen, Hemmungen oder Impulsen. Die Veranlagung

dazu, die sich nicht nur auf das religiös-sittliche Gebiet erstreckt, findet in ungünstigen Erfahrungen leicht eine Verstärkung und darf oft psychologisch als ungesunder Geltungsdrang gedeutet werden, der aber eben aus der eigenen seelischen Unsicherheit entspringt. Solche Menschen sind zuviel mit sich selbst beschäftigt und leben so nicht in der ganzen Wirklichkeit. R. Allers hat das einmal sehr schön so gesagt: „Sie halten krampfhaft einen Spiegel in der Hand, in welchem sie nur sich selber sehen und der ihnen Gottes Welt völlig verdeckt“<sup>11</sup>. Sie stehen in einem Kreis um das eigene Ich, aus dem sie allein nicht herauskommen. Ihr Gewissensurteil kann nicht maßgeblich sein, weil es unsicher ist, immer in Furcht nicht richtig zu handeln. Sie sind gar nicht Herr darüber, auch wenn sie es noch so eigensinnig behaupten. Sie leben in dem ängstlichen und krampfhaften Bemühen, nur ja kein Gebot zu übertreten. Ihre Gesinnung ist so sehr auf die Erfüllung der Verpflichtungen gerichtet, daß man im Zweifelsfalle stets entscheiden kann, sie haben keine Sünde begangen. Aus sich aber können die Skrupulanten zu dieser Sicherheit nicht kommen. Sie bedürfen dazu eines Helfers, dem sie sich ganz anvertrauen, und der dann für sie entscheidet, so daß sie seinen Weisungen bloß zu folgen brauchen. Aber dies Letzte ist auch notwendig, soll eine Befreiung aus der Angst und Enge erfolgen und eine gesunde Selbstbeurteilung wieder möglich werden<sup>12</sup>. Aber hier liegt auch gerade die Schwierigkeit, daß sie nämlich von ihrer Angst loslassen und sich jemand anvertrauen. Im Zweifel genügt jedenfalls beim Skrupulanten die Berufung auf die Autorität des Gewissensberaters, damit sie die nötige Sicherheit und Ruhe über die jeweilige sittliche Entscheidung gewinnen.

## Das allgemeine Priestertum\*)

### V. Spekulative Darlegung

Von Professor Dr. Ignaz Backes, Trier

#### A. Die Wesenseriassung und begriffliche Klärung

Sobald man versucht, die begriffliche Abgrenzung des Priestertums der Getauften und desjenigen der Ordinierten näher ins Auge zu fassen, häufen sich Schwierigkeiten. Soll man beide so unterscheiden, daß man von einem allgemeinen und einem besonderen Priestertum spricht? Oder soll man ein Priestertum im engeren und weiteren Sinne unterscheiden? Oder soll man das eine ein eigentliches, das andere ein uneigentliches, das eine ein äußeres, das andere ein inneres, das eine ein sakramentales, das andere ein geistiges, das eine ein Vollpriestertum, das andere ein Teilpriestertum, das eine ein mittlerisches, das andere ein nicht-mittlerisches nennen?

<sup>11</sup> Allers: Das Werden der sittlichen Person. Freiburg i. Br. 1929, S. 291. Vgl. auch I. Fr. Görres: Das verborgene Antlitz, Freiburg, 2. Aufl., S. 415 f.

<sup>12</sup> Vgl. dazu: Müncker: Der psychische Zwang und seine Beziehungen zu Moral und Pastoral, Düsseldorf 1922; Müncker: Die psychologischen Grundlagen der kath. Sittenlehre, S. 217 f.; Gallus Jud: Zur Psychologie der Skrupulanten, Freiburg (Schweiz) 1935; Otto Schöllig: Die Verwaltung der hl. Sakramente, Freiburg i. Br. 1936, S. 335 f.; Religion und Seelenleiden II. Band herausgegeben von Wilh. Bergmann, Düsseldorf 1927.

\* Siehe die Artikel in Heft 1, 2, 3/4 und 5 (1947) dieser Zeitschrift.



Ehe wir diese Fragen beantworten, müssen wir die Frage nach dem Wesen des Priestertums stellen. Allgemeine Überzeugung der Menschen, wie es die vergleichende Religionswissenschaft bestätigt, ist es, daß dem Priester die Aufgabe zufällt, Opfer darzubringen. Das besagt eine besondere Nähe zur Gottheit und eine enge Verbindung mit ihr, eine Heiligkeit zumindest kultischer Art. Priestertum besagt aber nicht notwendig Priesterschaft als einen gesonderten Berufsstand, der in sich wieder eine gewisse Ordnung aufweist. Auch das bestätigt die vergleichende Religionswissenschaft. Wo immer aber ein eigener Priesterstand tätig ist, da wird sein Tun dem eines Mittlers zwischen dem Volk und der Gottheit nahekommen, und so spitzt sich für uns die Frage nach dem Wesen des Priestertums dahin zu, ob das Priestertum wesentlich mittlerisch ist oder nicht, und ob demgemäß die Aufgaben des Priesters und die des Mittlers zusammenfallen.

Für das allgemeine Priestertum der Christgläubigen dürfen wir die Frage nach dem Wesen ihres Priestertums, weil es christliches Priestertum ist, nur beantworten, wenn wir uns auf das Priestertum Christi selbst besinnen. Sonst könnte uns der Vorwurf nicht erspart bleiben, daß wir die theologischen Begriffe nicht nur aus der natürlichen Erfahrung entnehmen, sondern sie auch ganz darin belassen, ohne auf die analoge Bedeutung zu achten, die der natürlichen Begriffswelt zukommt, sobald sie auf die christliche Seinsebene übertragen wird.

Christus ist der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen und der Hohepriester des Menschengeschlechtes. Beide Würden hat er durch göttliche Bestimmung, die ihre Ausführung fand, als die hypostatische Union zwischen der göttlichen Natur und der menschlichen Natur im Schoße der allerseligsten Jungfrau Ereignis wurde. Beide Würden stehen in Christus nicht wie zwei getrennte Dinge nebeneinander, sondern durchdringen sich gegenseitig in ihrem Sein. Sein Priestertum ist mittlerisch und sein Mittlertum ist priesterlich. Wohl kann die Dogmatik das Mittleramt Christi so auffassen, daß es der übergeordnete Begriff ist und in sich das Lehr-, Priester- und Königsamt einschließt. Aber man ist dazu nicht durch die Offenbarung genötigt.

Was vom Priester- und Mittlertum Christi gesagt ist, gilt auch entsprechend von den Tätigkeiten, die daraus fließen. Christi mittlerisches Tun ist nicht von der Art eines rein iuridischen Vermittlers, sondern priesterlich. Seine priesterliche Tätigkeit ist ihrerseits die eines Mittlers, ohne den die gnadenhafte Einigung zwischen Gott und der Menschheit nicht zustande käme. Auch die Handlungen Christi als Lehrers sind durchdrungen von seiner priesterlichen und mittlerischen Sendung, so daß sie Handlungen eines priesterlichen und die Gotteserkenntnis vermittelnden Propheten sind. Selbst die Herrscherakte des Königs Christus stehen in unserer Heilszeit im Dienste der Gott und Menschen verbindenden Gnade des Priesters und Mittlers.

Unter Mittler verstehen wir jenen, der zwischen der Gottheit und der Menschheit, die der Gnadenverbindung mit der Gottheit entbehrt, tätig ist, um von den Menschen — anthropomorph gesprochen — den Zorn Gottes abzuwenden. Um einem Mißverständnis vorzubeugen, sei darauf hingewiesen, daß das Mittleramt sich nicht deckt mit der Aufgabe, die ein Vertreter (Abgeordneter) für eine Gemeinschaft zu erfüllen hat. Der Vertreter wird von seiner Gemeinschaft beauftragt; der Mittler wird bei menschlichen Verhältnissen von beiden Seiten bestimmt, im Verhältnis des Menschen zu Gott aber von Gott allein bestellt. Der Mittler kommt hier von oben; der Abgeordnete ist immer von unten. Der Mittler vertritt auch das Volk; aber nicht jeder Vertreter ist Mittler, erst recht nicht vor Gott.

Das Gottesvolk des AT besaß in seiner Gesamtheit priesterliche Würde. Es hatte außerdem noch ein besonderes Priestertum in der Familie Aaron. Opfer brachten außerhalb des Heiligtums lange Zeit auch solche dar, die nicht der

Familie Aarons angehörten. Nachdem der Opferkult ausschließliches Vorrecht des aaronitischen Priestertums geworden war, stand dieses Priestertum mittlerisch im Volk und über dem Volk. Denn dazu war es von Gott auserwählt, um die Opfergaben des Volkes durch den Vollzug einer Opferhandlung Gott darzubringen und so Gottes Huld den Menschen zuzuwenden. Die Vermittlung göttlicher Offenbarung war jedoch im AT nicht Aufgabe der Priesterschaft.

Man hat gegen diese Auffassung darauf hingewiesen, daß das AT den Begriff eines Mittlers überhaupt nicht kenne<sup>1</sup>. Es ist richtig, daß dem griechischen *Mesites* erst im nachbiblischen Hebräischen das Dingwort *sarsor* entspricht ohne daß sich die Begriffe vollständig decken. Man darf jedoch nicht übersehen, daß Moses als der von Gott erwählte Mittler zwischen Gott und seinem Volke auftritt, der das grundlegende Geschehnis des Bundesschlusses zwischen Gott und dem Volke und damit Gottes Offenbarung, Gesetz und Heiligkeit an das Volk übermittelt, so daß es dadurch zu einem heiligen Volk priesterlicher Art wurde. Auch die Gestalt des Gottesknechtes im 2. Teil des Isaiasbuches ist als Mittlergestalt empfunden. Sogar dem Geist Jahwes und der Weisheit fällt eine Art Mittlerstellung zwischen Gott und Welt zu. Wir dürfen also die Idee des Mittler­tums dem AT nicht absprechen. Ja, indem Moses, der selbst das Bundesopfer dargebracht und das Volk mit dem Opferblut besprengt hatte, Aaron zum Priester weihte und sich fürderhin des Opferdienstes enthielt, ohne aufzuhören mittlerisch für das Volk bei Gott und für Gott bei dem Volke einzutreten, sehen wir auch hieraus, daß sich die Vorstellungen des Priesters und Mittlers nicht deckten.

Die Kirche des NT erfreut sich zugleich priesterlicher und mittlerischer Würde, weil sie der Leib des Hauptes Christi ist. Sie ist samt ihrer Würde ganz abhängig von Christus, der sie ins Dasein gerufen hat und erhält. Sie hat die von Christus geoffenbarten Wahrheiten zu verkünden und zu sichern, und hat die von Christus erworbenen Gnaden mitzuteilen, so daß ihre Priester- und Mittlerwürde nicht der Christi gleichkommt. Die Aufgabe, zugleich priesterlich und mittlerisch tätig zu sein, obliegt der Kirche als Ganzes gegenüber ihren einzelnen Gliedern. Diese Tätigkeit der Gesamtheit wird aber nur durch die einzelnen Träger der Hierarchie ausgeführt, die im Sakrament des Ordo die Teilnahme am Priestertum Christi empfangen haben; denn die Hierarchie ist von Christus als seine „Stellvertretung“ eingesetzt, hat durch ihn ihren Bestand und steht so in seinen Diensten, daß die menschlichen Träger der hierarchischen Gewalten nicht neue Wahrheiten oder andersgeartete Gnaden übermitteln können, als sie Christus uns zuwenden will. Alle menschliche Tätigkeit der kirchlichen Amtsträger bleibt, soweit sie rein menschliches Tun ist, außen. Gott allein bewegt unser Inneres, der Vater durch seinen Sohn, der dem Heiligen Geist dauernd sendet. Gott bedient sich aber dazu der Inhaber des hierarchischen Priestertums. Weil die Hierarchie in ihrem Sein und Wirken ganz von Christus abhängig ist und auf ihn hingeordnet ist, ist ihr priesterliches Tun wie bei Christus zugleich mittlerisch und ihr mittlerisches Handeln zugleich priesterlich. Daher können wir auch ihr Priesteramt und Mittleramt als das eine Amt der kirchlichen Hierarchie ansehen, dessen Aufgaben und Tätigkeiten sich gegenseitig durchdringen und an der Sendung Christi für die Menschheit teilnehmen.

Wo immer wir bisher im Bereich der Offenbarungsreligion Mittlertum betrachtet haben, bei Christus, im AT und der Hierarchie des NT, da stand der Mittler immer im Auftrag Gottes vor und über der Gemeinschaft, auch wenn er aus der Gemeinschaft genommen war und als Mensch in ihr verblieb. Insofern ist das Priestertum, das allen Christgläubigen zukommt, kein mittlerisches Priestertum. Weil aber das Priestertum nicht wesensnotwendig mittlerische Auf-

<sup>1</sup> Vgl. Albrecht Depke im Theologischen Wörterbuch zum NT., hrsg. von Gerhard Kittel 4, 605. 619–620, Stuttgart 1942.

gaben zu erfüllen hat, ist das allgemeine Priestertum der Gläubigen dennoch wahres und eigentliches Priestertum.

Eine Bestätigung dafür bietet uns die römische Liturgie, in der nicht nur von den ordinierten Priestern, sondern von dem ganzen heiligen Volk, das eingedenk ist des Leidens und der Verherrlichung des Gottessohnes, die Opfertätigkeit ausgesagt wird<sup>2</sup>. Dieser und andere Texte<sup>3</sup> sind zu deutlich, um unbeachtet bleiben zu können, und zu eindeutig, um eine Abschwächung oder Umbiegung zu vertragen.

Hier könnte der Einwand erhoben werden, daß jedes Glied am mystischen Leibe Christi für andere beten, opfern und sühnen könne. Gewiß steht der Getaufte in der Gemeinschaft der Heiligen, so daß alles Wachstum der einzelnen Glieder dem ganzen Leibe zugute kommt. Aber das ist keine Vermittlung im eigentlichen Sinne. Der Akt des Getauften, der in Erfüllung des Liebesgebotes Christi für den ganzen mystischen Leib oder für einzelne Glieder betet, opfert oder sühnt, hat nicht die Kraft, unfehlbar sicher einem anderen Glied so angerechnet zu werden, wie es bei der Tätigkeit des von Gott bestellten Mittlers Christus der Fall ist. Unsere Verdienste und Sühneleistungen wirken nicht auf Grund ihres inneren Wertes und einer göttlichen Verheißung so auf andere wie für uns. Sie sind — theologisch gesprochen — für andere keine *merita* bzw. *satisfactio*nes de condigno. Es besteht nur die billige Erwartung, daß Gott, der zu solcher Liebestat anregte und sie unterstützte, in seiner Güte Früchte des Gebetes bzw. des Verdienstes oder der Sühne einem anderen Menschen zuwendet. Nur das Verdienst und die Sühne Christi sind unfehlbar und voll für andere Menschen wirksam, weil er als Haupt mit seinem mystischen Leibe eine mystische Person darstellt. Kein sakramentaler Charakter, auch nicht der des Ordo, gibt aber mit der Teilnahme am Priestertum Christi auch eine Teilnahme an der Hauptesgnade und der inneren Hauptesstellung, die ausschließlich Christus zu eigen gehört<sup>4</sup>. Die Wirksamkeit des hierarchischen Priester- und Mittlertums ist charismatisch-werkzeuglicher Art, d. h. Christus wirkt unabhängig von der persönlichen Heiligkeit der menschlichen Organe. Die Sakramente wirken nur in der Kraft Christi; die Mitteilung der Offenbarungswahrheit erfolgt unfehlbar nur durch den Beistand des Heiligen Geistes.

Auch die Stellung, die von der Gottesmutter eingenommen wird, widerspricht nicht unseren Ausführungen. Wir nennen Maria Mittlerin. Sie vermittelt uns jetzt Gnaden nur durch ihr Gebet. Diesem Gebet kommt wie jedem Gebet, das in der Gemeinschaft der Heiligen verrichtet wird, nur uneigentlich mittlerische Bedeutung zu. Marias Gebet hat eine besondere Kraft, weil sie das an Gnade vornehmste Glied des mystischen Leibes Christi ist. Darüber hinaus kann man annehmen, Maria habe mit ihrer Bestimmung zur Mutter Gottes auch eine mütterliche und insoweit mittlerische Aufgabe für uns und an uns erhalten. Maria, das an Gnade vor allen anderen ausgezeichnete Glied am Leibe Christi, entbehrt nicht der allen Christen zuteil gewordenen Anteilnahme am Priestertum ihres Sohnes. Wenn man nun bei Maria all das Gesagte zusammensieht: ihre Anteilnahme am Priestertum Christi, ihre besonders wirksame mütterliche und mittlerische Fürsprache, so kann man daraus nicht den Schluß ziehen, daß auch das Priestertum der andern Christen ein eigentlich mittlerisches sei.

Auf Grund dieser Überlegungen können wir also das Priestertum endgültig bestimmen als eine Würde, durch die der Inhaber befugt ist, Kulthandlungen insbesondere die höchste, das Opfer, zu vollziehen, ohne daß diesen Handlungen immer eine mittlerische Kraft gegenüber andern Menschen innezuwohnen braucht.

<sup>2</sup> Kanon der römischen Messe; 1. Gebet nach der Wandlung.

<sup>3</sup> Vgl. die Zeugnisse bei Maurice de la Taille, *Mysterium fidei*, S. 340 bis 347, Paris 1921.

<sup>4</sup> Die Stellung als äußeres Haupt, d. h. Leiter einer Gemeinschaft wird dadurch nicht berührt.

So haben wir eine Grundlage gewonnen, von der aus wir die Zulässigkeit der oben erwähnten Unterscheidungen des zweifachen Priestertums der Kirche beurteilen können. Weil die Fähigkeit, Opfer darzubringen, ein Wesensmerkmal des eigentlichen Priestertums ist, aber keine Mittlerstellung besagt, dürfen wir nicht von einem eigentlichen Priestertum der mittlerisch tätigen Hierarchie und einem uneigentlichen der andern Christen sprechen.

Auch die Gegenüberstellung von geistigem und realem Priestertum geht an dem Wesentlichen vorbei. Einerseits ist das hierarchische und gerade dieses „geistig“. Andererseits ist das Priestertum derer, die nicht den Ordo empfangen haben, durchaus ein wirkliches, tatsächliches Priestertum, weil der sakramentale Charakter eine Realität ist. Die Unterscheidung von geistigem und sakramentalem Priestertum sieht ebenfalls den Wesensunterschied nicht richtig, weil beide zugleich geistig und sakramental sind.

Auch die vom Catechismus Romanus angewandte Bezeichnung eines inneren und eines äußeren Priestertums beachtet nicht genügend, daß, weil beide innerlich sind und sich äußerlich kundtun können, die Unterscheidung nach anderen Merkmalen zu geschehen hat.

Es ist ferner nicht angebracht, von einem Teil- oder Vollpriestertum zu reden. Denn auch das hierarchische Priestertum ist nur eine Teilnahme am Priestertum Christi, und das andere ist in seiner Art ein volles, wahres Priestertum.

Wenig empfiehlt sich, den Begriffen Amtspriestertum oder hierarchischem oder mittlerischem Priestertum eine rein negative Formulierung entgegenzustellen. Anders scheint es zu sein, wenn man ihnen die Benennung „Laienpriester“ gegenüberstellt. Ist doch *laos* in der Septuaginta die gewöhnliche Bezeichnung des Volkes Israel als des Volkes Gottes<sup>5</sup>. Absichtlich scheinen die Übersetzer statt des gewöhnlichen *ethnos* das poetische, feierliche und hieratisch klingende Wort *laos* gewählt zu haben. Unter dem Einfluß der Septuaginta ist im NT *laos* mehrfach die Bezeichnung der Kirche. In der Sprache des NT schließen sich also Laie und Priester nicht gegenseitig aus sondern ein: Das Mitglied des Gottesvolkes des NT ist ebendeshalb Priester. „Laienpriester“ entspricht also dem biblischen Sprachgebrauch. Aber man darf nicht vergessen, daß durch die in der katholischen Kirche scharf durchgeführte begriffliche und rechtliche Scheidung von Klerus und Volk das Wort Laie allmählich die Bedeutung von Nichtfachmann, Dilettant, Unkundiger erlangt hat. Für die Angemessenheit eines Wortgebrauches ist aber nicht nur die Geschichte sondern vor allem die tatsächliche heutige Bedeutung maßgebend. Diese spricht gegen das Wort Laienpriestertum oder laikales Priestertum.

Die Unterscheidung eines weiteren und engeren Priestertums geht auf den weiteren und engeren Kreis der Träger, der Aufgaben und schließlich auch des Wesensinhaltes. Da jedoch ein weiterer Begriff oft in dem Sinne eines uneigentlichen Begriffs verstanden wird, ist diese Bezeichnung nicht empfehlenswert.

Die größte Klarheit und leichteste Verständlichkeit weist die Benennung allgemeinen und besonderes Priestertum auf. Es wird zwar nicht gesagt, worin das Besondere des einen Priestertums besteht, aber es wird angedeutet, daß der Begriffsinhalt, der Bereich der Aufgaben und der Umkreis der Träger in dem einen Fall allgemein, in dem anderen Fall gesondert ist.

### **B. Die Aufgaben des allgemeinen Priestertums**

Die Aufgabe des allgemeinen Priestertums ist die Kulthandlung. Für uns Christen ist das vornehmlich der Kult des eucharistischen Opfers, jedoch nicht ausschließlich. Denn jede Sakramentspendung ist ein Akt der öffentlichen Gottesverehrung und nicht nur eine Gnadenvermittlung. Der Inhaber

<sup>5</sup> Vgl. Herm. Strathmann im Theol. Wörterbuch zum NT, hrsg. von Gerhard Kittel 4, 32–37; 53–57, Stuttgart 1942.



des allgemeinen Priestertums ist also, soweit das im einzelnen Falle möglich ist, bei den Kulthandlungen aktiv beteiligt.

Beim eucharistischen Kult empfängt der Christ nicht nur die Gnaden des Kreuzesopfers Christi, er genießt nicht nur als Teilnehmer am Opfer die Opfer Speise, sondern opfert tätig mit Christus, dem Hohepriester, und dem ordinierten Priester der Kirche, freilich nur in Abhängigkeit von Christus und in Unterordnung unter die sich im hierarchischen Priestertum darstellende Gemeinschaft der Gesamtkirche.

Wenn wir uns fragen, welcher Art die Opfertätigkeit des allgemeinen Priestertums näherhin ist, so ist klar, daß sie nicht eingeschränkt werden darf auf eine rein innerliche Hingabe an Gott, die freilich der Kern jedes Opfers ist, sein Wesen und seinen Sinn ausmacht. Unsere Leib-Seele-Einheit, die sakramentale Gestalt der Kirche, die Sichtbarkeit des Mensch gewordenen Gottessohnes lassen auch für den religiösen Bereich des Christen eine leib-seelische Handlung als die angemessenste Art der Tätigkeit erscheinen.

Es wäre zu wenig, die äußerliche Betätigung nur auf die leibliche Anwesenheit einzuengen. Auch Gebete und Gesänge, deren Inhalt in keiner Beziehung zur Opferhandlung steht, die vielmehr nur gelegentlich der Opferfeier verrichtet werden, kann man nicht als eigentliche Mitfeier mit dem eucharistischen Opfer ansehen. Selbst Gebete und Gesänge, die in ihren Gedanken sich auf das heilige Opfer beziehen und die in ihrem Vortrag sich der Handlung des ordinierten Priesters anpassen, erfüllen nicht all das, was man auf Grund der wirklichen Teilnahme am Priestertum Christi fordern darf. Das Ideal sind solche Gebetsworte und Gesänge, die mit denen des Priesters zu einer äußeren und inneren Einheit verbunden sind. Unsere Liturgie sieht jedoch bewußt davon ab, durch die ordinierten Priester und das priesterliche Volk streng gemeinsam mit einer Stimme beten und singen zu lassen, wohl um den Unterschied des leitenden und allgemeinen Priestertums nicht zu verwischen. Daher verdienen Wechselgebete und -gesänge den Vorzug vor allen andern Arten, an dem eucharistischen Opfer teilzunehmen.

Einer besonderen Beachtung erfreut sich das „Amen“ am Schluß des Kanons vor dem Vater-Unser. Ist es doch das erste laute Gebetswort des priesterlichen Volkes nach der eigentlichen Opferdarbringung. De la Taille nennt es ein „ratum habere“, d. h. es für gültig halten und seine Zustimmung erklären<sup>6</sup>. Die Wiedergabe mit „bestätigen“<sup>7</sup> kann mißverstanden werden, weil gemeinhin dem Bestätigenden ein Vorrecht vor dem andern, dessen Handlung bestätigt wird, eingeräumt ist, so daß die Nichtbestätigung die Gültigkeit in Frage stellt. Der umstrittene Ausdruck „ratifizieren“<sup>8</sup> ist nicht zulässig, weil durch das Amen des Volkes die Opferhandlung nicht erst ihre Gültigkeit erlangt; das aber besagt der genannte Ausdruck.

Engelbert Niebecker<sup>9</sup> ist der Ansicht, daß alle Gläubigen auf Grund des allgemeinen Priestertums an allen einzelnen eucharistischen Kulthandlungen teilnehmen, auch wenn sie nicht persönlich und leiblich ihnen beiwohnen. Die Ansicht ist nicht berechtigt, weil keine Handlung des Gläubigen vorliegt. Mit gleichem Recht müßte man sagen, daß der ordinierte Priester bei jedem Opfer des Altares aktiv auf Grund seines Weihecharakters beteiligt ist. Die Anteilnahme am Priestertum Christi darf nicht verwechselt werden mit der Gliedschaft am Leib Christi, die uns der Gemeinschaft am Heiligen teilhaftig macht.

<sup>6</sup> De la Taille, S. 343.

<sup>7</sup> So Niebecker, S. 114.

<sup>8</sup> Eugen Walter bei Karl Borgmann, Volksliturgie und Seelsorge. Kolmar o. J., S. 40.

<sup>9</sup> Niebecker, S. 108—112.

Nächst der Opferhandlung ist der Genuß des Opfermahles ein priesterlicher Akt des Christen, insofern hier der Sinn alles Opfern, die größtmögliche Nähe zu Gott, durch die sakramentale Vereinigung mit dem lebenspendenden Fleische Christi am Gläubigen sich erfüllt. Der Empfang der heiligen Kommunion ist also jenseits aller subjektiven Jesusverehrung als Opfermahl des priesterlichen Gottesvolkes eine objektive Verherrlichung Gottes.

Bei den Sakramenten, die nach der Taufe empfangen werden, bewirken die Akte des Empfängers nicht die Gnade des Sakramentes, das *ex opere operato*, d. h. in der Kraft Christi wirkt, sondern bereiten auf die sakramentale Gnade vor oder mehrten als Danksagung die schon erhaltene. Diese Akte haben ihren Wert durch den Adel des Gebetes und durch das Maß der im Empfänger des Sakramentes wirkenden aktuellen oder auch schon habituellen Gnade Christi. Insofern diese Gebete Akte des mit der allgemeinen Priesterwürde geschmückten Christen sind, wird das Werk des Empfängers in den christlichen Kult hineingezogen und erhält durch diese Bezogenheit eine neue Seinsbestimmtheit. Dadurch ist es mehr als ein nur privates Gebet eines Gläubigen. Es wird durch das Taufsiegel und die Hinordnung auf den Empfang des christlichen Sakramentes ein Akt des kirchlichen öffentlichen Kultes, ein priesterlicher Akt, der das Ziel alles priesterlichen Tuns herbeiführen will, die Vereinigung mit Gott und dadurch die Verherrlichung Gottes.

Bei zwei Sakramenten, bei der Buße und der Ehe, kommt jedoch dem Akte des Empfängers noch eine besondere Bedeutung zu. Die Akte des Büßenden: Reue, Vorsatz und Sühne, dienen nicht bloß wie alle durch die Gnade Gottes angeregten, herbeigeführten und unterstützten Akte dem persönlichen Heile des sie erweckenden Menschen. Sie sind auch mehr als nur eine priesterliche Vorbereitung zum Empfang eines kirchlichen Sakramentes und seiner Gnade. Sie sind innerlich auf die Lossprechung so hingeordnet, daß sie mit ihr das eine christliche Sakrament der Buße bilden. Diese Seinsweise wird ihnen von der kirchlichen Lossprechung als einer Form wie einer Materie verliehen, so daß die Lossprechung ihre Kraft nur entfalten kann, wenn solche Akte vorliegen. Diese Seinsbestimmtheit wohnt aber der Reue, dem Vorsatz und der Genugtuung nur beim Getauften inne und ist eine Auswirkung des Taufsiegels. Es genügt nicht, hierbei den Taufcharakter nur als ein *signum dispositivum* zu betrachten. Denn ein solches ist das unauslöschliche Merkmal der Taufe nur für die Gnaden, die als Taufgnaden anzusehen sind. Vielmehr gibt hier das Taufsiegel, insofern es Teilnahme am Priestertum Christi ist, den Akten des Pönitenten die Seinsweise, daß sie unmittelbarer Wesensteil einer priesterlichen Kulthandlung, des Vollzugs des Bußsakramentes, sind. Auch wo der Gnadenstand nicht verloren ging, sind die genannten Akte Kulthandlungen des priesterlich tätigen Christen. Jene Sinngabe priesterlichen Handelns, daß die unterbrochene Verbindung mit Gott wiederhergestellt wird, ist also nicht erforderlich.

Auch bei dem Eingang der christlichen Ehe muß man von einer Betätigung des Taufcharakters als der Teilnahme am Priestertum Christi sprechen, weil die Eheleute sich gegenseitig das Sakrament und damit die sakramentale Gnade spenden, die Christus durch den Ehebund, insofern er Abbild der Vereinigung Christi mit seiner Kirche ist, wie durch sein Werkzeug für ihre Standesaufgaben ihnen zufließen läßt. Hier hat also das Taufsiegel nicht nur die Bedeutung, daß es die sakramentale Ehe erst möglich macht, sondern es bewirkt, daß der Abschluß der christlichen Ehe ein priesterlicher Kultakt ist. So erscheint die alte Forderung, daß die Ehe nicht geheim sondern im Angesichte der Kirche eingegangen wird, von der priesterlichen Würde des Christen her in einem neuen Licht.

Die Taufe kann von jedem Menschen, auch von einem Ungetauften, erteilt werden, wenn sich der Spender durch die Absicht, eine kirchliche Kulthandlung zu vollziehen, in den Dienst des priesterlichen Gottesvolkes begibt. In dem Falle,

daß ein Ungetaufter gültig tauft, ist er nur ein Werkzeug Christi, ohne selbst priesterliche Würde zu besitzen oder durch seine Tätigkeit zu erlangen.

Die Tauf- und Firmpatenschaft stehen zunächst im Dienste des Lehr- und Hirtenamtes der Kirche, nicht aber unmittelbar im Dienste ihres Priesteramtes<sup>10</sup>. Sie ist rein rechtlicher Natur und gründet sich letztlich auf das Gebot der Liebe. Keine Vorschrift über diese Patenschaft erwähnt das allgemeine Priestertum.

Auch die Erziehungspflichten der Eltern und der von ihnen beauftragten Lehrer an den Kindern stehen in keiner inneren unmittelbaren Beziehung zum Tauf- oder Firmsiegel als Teilnahme am Priestertum Christi<sup>11</sup>. Die Elternpflichten beruhen auf dem natürlichen Verhältnis zu ihren Kindern. Bei christlichen Eltern tritt die Pflicht hinzu, die Kinder dem Christentum zuzuführen. Auch diese besondere Pflicht erwächst nicht aus der Teilnahme am Priestertum Christi, sondern aus ihrer Würde als ehelich verbundene Gotteskinder. Zudem zielt die christliche Erziehungsarbeit direkt darauf hin, das Lehr- und Hirtenamt der Kirche zu unterstützen und nur mittelbar kommt der Ertrag dieser Arbeit der Tätigkeit des hierarchischen Priesteramtes zugute.

Desgleichen ist die Teilnahme an Regierungs- und Verwaltungsaufgaben der Kirche einschließlich der caritativen Wirksamkeit durch Nichtordinierte kein unmittelbarer Ausfluß des allgemeinen Priestertums und steht auch in keiner unmittelbaren Hinordnung zu ihm<sup>12</sup>. Denn es handelt sich dabei nicht um Kultakte. Daher läßt sich das Laienapostolat nicht aus dem allgemeinen Priestertum ableiten, sondern nur aus der mit dem Glück der Gotteskindschaft verbundenen Pflicht christlicher Nächstenliebe und dem Auftrage der Inhaber des Lehr- und Hirtenamtes.

### C. Der Ursprung des allgemeinen Priestertums in den einzelnen

Bei den letzten Ausführungen über die Tätigkeiten des allgemeinen Priestertums war mehrfach nur der Taufcharakter genannt worden. Man kann nämlich die Akte des nur getauften und noch nicht gefirmten Empfängers eines Sakramentes mit der Lehre vom allgemeinen Priestertum in Verbindung bringen, da der Empfang der Firmung nicht Bedingung zum gültigen Empfang der anderen Sakramente ist. Dadurch haben wir uns der Lösung der schwierigen Frage genähert, wodurch das allgemeine Priestertum den Gläubigen verliehen wird, ob durch die Taufe allein, durch die Firmung allein, oder durch Taufe und Firmung zusammen. Eine Teilnahme am Priestertum Christi nur auf Grund des Glaubens ohne Sakrament scheidet wegen der sakramentalen Gestalt der Kirche für den ordentlichen Heilsweg aus. Hierin herrscht Übereinstimmung der Väter und Theologen.

Klar wird die Sachlage, wenn man auf die Beziehung der Firmung zur Taufe achtet. Die Firmung ist Vollendung der Taufe und führt das zur Vollkommenheit, was die Taufe begonnen hat. Demnach ist zu sagen, daß schon in der Taufe dem Glied des priesterlichen Gottesvolkes Anteil am Priestertum Christi gegeben wird. Die Firmung vollendet diese Teilnahme zu dem allgemeinen Priestertum eines mündigen Christen.

Dasselbe Resultat ergibt sich, wenn wir die Lehre des hl. Thomas, daß jeder sakramentale Charakter eine Teilnahme am Priestertum Christi ist, auf unsere Frage anwenden.

Schon der Getaufte ist also mit priesterlicher Würde ausgestattet. Sie ist bei ihm aber wie das gesamte Leben der Wiedergeburt noch unreif und unentwickelt. Dennoch kann der Getaufte, der noch nicht gefirmt ist, tätigen Anteil am christlichen Kult nehmen. Andererseits liegen ihm auch die Pflichten eines

<sup>10</sup> Anders Niebecker, S. 159—161.

<sup>11</sup> Anders Niebecker, S. 157—159.

<sup>12</sup> Vgl. Niebecker, S. 104—106.

priesterlichen Lebenswandels, der völligen Hingabe an Gott und der Bewahrung der gnadenhaften Vereinigung mit Gott ob.

Die Firmung gibt auch hier die Vollendung. Sie verleiht die Vollmacht, Kraft und Pflicht, dem Kult der Kirche, insofern er öffentlich ist, angesichts der Feinde des Glaubens beizuwohnen. Dadurch gewinnt die Kulthandlung der gefirmten Christen einen kämpferischen Zug; sie stehen nun im Dienste der Glaubensbezeugung und damit der Glaubensverbreitung. Man kann also sagen, der Firmcharakter füge dem Taufcharakter des königlichen Priestertums die Ausrüstung hinzu, Siegel des bekennenden und so lehrenden Priestertums zu sein.

Es erfreut sich also jeder Christ der Teilnahme an der Priesterwürde seines Hauptes Christus.

## Prahlender Stolz und seine Bestrafung im Lichte der prophetischen Verkündigung

Alttestamentliche Studie zur biblischen Beurteilung der menschlichen Hybris \*)

Von Universitätsprofessor Dr. Heinrich Kaupel, Münster i. W.

Den Propheten erscheinen die Weltmächte der damaligen Zeit im Dienst des richtenden Gottes, gelegentlich gegenseitig, besonders aber, wenn die Gerichtstat das erwählte Volk selbst trifft. Wie Amos sagt, soll Israel „durch alle Heidenvölker hindurch“ geschüttelt werden, „wie Getreide in einem Sieb geschüttelt wird“ (Am 9, 9). Isaias nennt als Strafororgan Gottes gegen Juda vornehmlich die Assyrier, wie aus den erwähnten Drohsprüchen erhellt. Assyrien ist ihm ganz ausgeprägt der Zuchtmeister für die Überhebung des eigenen Volkes, des göttlichen „Zornes Rute“, des „Grimmes Stab“. Es wird gegen das „gottlose Volk“ entsandt, damit es „Beute mache und Raub sich hole und jenes wie Gassenkot zertrete“ (Is 10, 5 f.). Für den Propheten gibt es nur einen Weltkönig, von dem der Sang der Seraphim seinen Ohren kündete, daß dessen „Majestät die ganze Erde erfüllt“ (Is 6, 3). Dieser himmlische Ruf birgt schon die unbeirrbar Überzeugung in sich, daß starke Völker nur die vollziehenden Werkzeuge in Gottes Hand sind, und zwar ganz nach Gottes Willen. Die absolute göttliche Heiligkeit, die in dem Propheten im erhabenen Augenblick der Amtsweihe tiefstes Kreaturgefühl auslöste, macht in seinem Mund den starken Anthropomorphismus erträglich, daß der Herr Assyrien, damals die stärkste Militärmacht Vorderasiens, „von den Enden der Erde herbeipfeift“ (Is 5, 26). Jeremias läßt den Herrn „alle Reiche des Nordens“, d. h. Babel mit seinen Hilfsvölkern gegen Juda und Jerusalem herrufen (Jer 1, 15). Ezechiel verkündet, daß der Herr dem Babelkönig das Schwert reicht, daß er es über Ägypten schwinde (Ez 30, 25). In grandioser, unheimlicher Eintönigkeit besingt ein Lied aus der exilischen Periode<sup>24</sup> Babel als den Hammer der Völker:

„Du warst Hammer, des Krieges Waffe:  
Ich zerschmetterte mit dir Nationen  
Und verwüstete mit dir Königreiche.

\*) Siehe den ersten Teil in Heft 5 dieser Zeitschrift.

<sup>24</sup> Jer 51, 20—23. Über die Herkunft von Jer 50 ff. vgl. F. Nötscher, Das Buch Jeremias (Die Hl. Schrift des AT VII, 2). Bonn 1934. S. 23: 331 ff. u. P. Volz, Das Buch Jeremias (Kommentar zum AT herausg. von E. Sellin X). Leipzig 1928, S. 381 ff.



Ich zerschmetterte mit dir Roß und Reiter.  
 Ich zerschmetterte mit dir Mann und Frau.  
 Ich zerschmetterte mit dir Greis und Jungmann.  
 Ich zerschmetterte mit dir Jüngling und Jungfrau.  
 Ich zerschmetterte mit dir Hirt und Herde.  
 Ich zerschmetterte mit dir Bauer und Gespann.  
 Ich zerschmetterte mit dir Statthalter und Vögte.“

Indes, die „Knechte“ des Herrn<sup>25</sup>, die den Hochmut zu strafen beauftragt sind, verfallen selbst der Hybris, indem sie die befohlene Mission überschreiten; sie setzen sich als Ziel die Vernichtung und Ausrottung ganzer Stämme und Reiche, während Gott nur harte Strafe und Züchtigung geboten hatte. Er läßt sich seinen Weg nicht von Menschenwillkür diktieren. Treffend formuliert ein nachexilisches Wort die Versündigung der heidnischen Großmächte: „Ich bin in heftigem Zorn über die selbstsicheren Nationen entbrannt, die, während ich nur ein wenig zürnte, zum Unglück nachhelfen“ (Zach 1, 15). Isaias, der packend und schlagfertig zugleich, den Stolzen seines eigenen Volkes ihre Sünde vorhält, weiß ebenso anschaulich, bildmächtig die Übergriffe Assyriens und seines Gebieters zu geißeln. Das Gebaren des Assyrierröyks kommt ihm vor, wie wenn „sich die Axt rühmen wollte gegen den, der mit ihr haut“, wie wenn die Säge es wagen wollte zu prahlen „gegen den, der sie zieht“, wie wenn „der Stab den schwänge, der ihn aufhebt“, wie wenn „der Stecken den aufnähme, der nicht Holz ist“. In lebensvoller, dramatischer Schau läßt der Prophet den von Erobererstolz aufgeblähten Frevler Gott und die Welt herausfordern: „Sind nicht alle meine Fürsten Könige?“<sup>26</sup> Erging es nicht Kalano wie Charkamis? Nicht Emath wie Arphad?<sup>27</sup> Nicht Samaria wie Damaskus? Wie meine Hand die Königreiche der Götzen traf — und ihre Götzenbilder waren mächtiger als die von Jerusalem und Samaria — fürwahr, wie ich Samaria und seinen Götzen getan habe, so tue ich Jerusalem und seinen Götzen“<sup>28</sup>. Es ist ein unbändiges Pochen auf eigene Stärke, die keinem etwas zu verdanken glaubt, sich von jeder Bindung unabhängig wähnt: „Durch die Kraft meiner Faust habe ich es geschafft und durch meine Klugheit, denn ich bin gescheit. Der Völker Grenzen beseitigte ich, plünderte ihre Schätze, bei meiner Macht entfernte ich die Herrscher. Meine Hand griff nach dem Reichtum der Völker wie nach einem Nest. Wie man verlassene Eier errafft, so habe ich die ganze Erde zusammengeraubt. Und da war keiner, der die Flügel regte, den Schnabel aufsperrte und zu piepsen sich getraute“ (Is 10, 7—15). Wer so zu sprechen wagt, „macht seine Kraft zu seinem Gott“<sup>29</sup>. Der geschwollene Hochmut ist die Sünde. Darauf reagiert die Heiligkeit Gottes ähnlich der Wirkung eines elektrischen Stromes mit Hochspannung auf den, der ihr zu nahe kommt: „Israels Licht wird zum Feuer werden und sein Heiliger zur verzehrenden Flamme, die seine Dornen und Disteln an einem Tag verschlingt.“ Den prächtigen Heereswald Assurs trifft Ausrottung „mit Stumpf und Stiel“; der Herr der Heerscharen waltet wie ein Holzfäller, zerschlägt den Wipfel mit Schreckensmacht. Das Ende des Stolzen gleicht dem Dahinsiechen eines Kranken vor der Fiebersglut (Is 10, 16—18, 33 f.). In diese bildgewaltige Strafrede stimmt ein Gerichtswort des Michäas über die Assyrier ein, daß der

<sup>25</sup> In Jer 25, 9; 27, 6; 43, 10 bezeichnet Gott Nabuchodonosor als seinen „Knecht“.

<sup>26</sup> Damit sind die Statthalter des Großreiches gemeint.

<sup>27</sup> Charkamis war der Mittelpunkt der Hethiter am oberen Euphrat. Kalano eine nordsyrische Stadt, deren Lage sich nicht mehr bestimmen läßt. Arphad lag südlich von Charkamis, Emath war die Hauptstadt eines großen Königreiches am Orontes, dem Hauptfluß Syriens: vgl. Anm. 3.

<sup>28</sup> Von seinem polytheistischen Standpunkt aus spricht der Assyrier von den Götzen Jerusalems und Samarias.

<sup>29</sup> So kennzeichnet Hab 1, 11 den Stolz des babylonischen Königs.

Herr sie „wie Garben zur Tenne“ einholt, weil sie sich zu der Lästerung der heiligen Stadt verstiegen haben: „Sie werde entweiht, auf daß unser Auge sich weide an Sion“ (Mich 4, 11 f.).

Mitunter greift der dichterische Schwung der Propheten zur Hohnrede, um die Prahlerlei der Verachtung anheimzugeben. Wohl hatte sich Sennacherib, der assyrische Bedränger Judas in den Tagen des Ezechias, gerühmt: „Mit der Menge meiner Wagen erstieg ich Bergeshöhen, den Gipfel des Libanon. Ich fällte die schlanken Zedern, die erlesenen Zypressen. Ich drang vor bis zum Ende seines Gipfels, bis zum dichtesten Wald seiner Bäume. Ich grub auf und trank (fremde) Wasser und trocknete mit meiner Fußsohle alle Ströme Ägyptens<sup>30</sup>.“ Den gottverachtenden Übermenschen, der keine Schranken mehr sieht, trifft tiefste Erniedrigung; wie ein wütend gewordenes Tier zähmt ihn der Herr: „Weil du dich nun aufbäumst wider mich und dein Trotz mir zu Ohren gekommen ist, so lege ich dir meinen Ring in die Nase und meinen Zaum in die Lippen und bringe dich den Weg zurück, den du gekommen.“ Ob seines Sturzes, dessen Anfang der erfolglose Zug gegen das Südreich bedeutete, jubeln die bisher Geängstigten und Geschreckten: „Es spottet dein, es höhnt dein die Jungfrau, die Tochter Sion, es schüttelt hinter dir her das Haupt die Tochter Jerusalem“ (Is 37, 22–29). Das Assyrien ablösende Großreich Neubabylonien erreicht seinen Vorgänger an Überhebung, gleicht ihm aber ebenso in der Tiefe des Falles, wie ihn der Prophet schon als geschehen schaut und wie ihn die Trümmerstätten bis auf unsere Tage bezeugen. Wir vernahmen das selbstsichere Rühmen: „Für ewig werde ich bleiben, Herrin für immer... Ich und sonst niemand mehr<sup>31</sup>. Nicht werde ich sitzen als Witwe und nicht Kinderlosigkeit erfahren. Niemand sieht mich.“ Aber die erwidrende Spottrede enthüllt die schicksalsschwere Zukunft: „Still setze dich nieder, verstecke dich in der Finsternis, Tochter Chaldäa!... Jungfrau Tochter Babel, setze dich nieder ohne Thron, Tochter Chaldäa!... Denn nicht länger wird man dich nennen: Herrin von Königreichen.“ Unter Beibehaltung des Vergleiches Babels mit einer Frau wird der bisher „Zarten und üppig Verwöhnten“ ihr kommendes finsternes Los eröffnet: Sklavinnenarbeit an der Handmühle soll ihre Beschäftigung sein. Ihr, der Gefangenen, bleibt es beim Durchwaten der Ströme nicht erspart, „die Schenkel zu entblößen“, damit ihre Schande offenkundig wird. Kindersterben und Witwenschaft kommen über sie „im Augenblick am gleichen Tag“. Aus dem Bilde herausgegangen, heißt das: Reich und Metropole werden ihre zahlreiche Bevölkerung einbüßen, deren sie sich oft und laut gerühmt. Die ganze Vergeltung steht beim Weltenherrn, kommt nicht von den Dämonen, die gerade im Glauben der Babylonier eine unheimliche Rolle spielen<sup>32</sup>. Deshalb wirken weder Zaubersprüche noch Bannformeln gegen das Unheil: „So tritt denn her mit deinen Bannsprüchen und Zauberkniffen, mit denen du dich abgabst schon von Jugend an.“ Und nun folgt der bittere Spott des alttestamentlichen Glaubens, für den alle diese Praktiken nichts bedeuten,

<sup>30</sup> Über Sennacheribs Beziehungen zu Ägypten Feldmann S. 431 f. u. O. Procksch, Jesaja I. (Kommentar zum AT herausg. von E. Sellin IX.) Leipzig 1930, S. 455 f. Betreffs der gewöhnlich gewählten präteritalen Übersetzung der Verben in der Ruhmrede des Königs ist zu berücksichtigen, daß dieser nicht nur das darstellen will, was er vollbracht hat, sondern auch, was ihm überhaupt möglich ist. Weder Gebirge noch Wüste noch Flüsse vermögen seinen Siegeslauf aufzuhalten; vgl. B. Duhm, Der Prophet Jesaja (Göttinger Handkommentar zum AT herausg. von W. Nowack III, 1), Göttingen 1922, S. 271 f. u. P. Schegg, Der Prophet Isaias I. München 1850, S. 357.

<sup>31</sup> Den sprichwörtlichen Ausdruck „Ich und sonst niemand mehr“ läßt Sophonias Ninive gebrauchen, um ihm dann ebenso kurz die Zerstörung anzukündigen: „Wie ist sie zur Einöde geworden, zum Lagerplatz für die Tiere. Wer an ihr vorbeigeht, zischt, schüttelt die Hand“ (Soph 2, 15).

<sup>32</sup> Darüber B. Meißner, Babylonien und Assyrien II. Heidelberg 1925, S. 198–241.

eitler Wahn sind<sup>33</sup>: „Vielleicht vermagst du dir zu helfen, vielleicht kannst du damit noch Schrecken verbreiten.“ Die Ohnmacht der Wahrsager gegen den „Heiligen Israels“ ist nicht geringer: „Du hast dich abgemüht bei deinen vielen Beratungen. So mögen nun antreten und dich retten die Himmelskundigen, die Sternengucker, die an jedem Neumond künden, was dich treffen wird. Siehe, wie Spreu sind sie geworden. Feuer hat sie verbrannt. Sie werden ihr Leben nicht retten aus Flammengewalt.“ Die vernichtende Strafe, die den Hochmut ereilt, endet mit einer Katastrophe, aus der „kein Helfer bleibt“ (Is 47, 1–15). Babel, das zum Vollstrecker des göttlichen Zornes an dem sündigen, entarteten Juda erkoren war, hat die seiner Aufgabe gesetzten Grenzen nicht geachtet, hat in ungezähmtem Gelüst nach Zertretung und Entrechtung seinem Opfer zugerufen: „Bück dich, damit wir über dich hinwegschreiten!“ Darob nimmt der Herr den „Taumelbecher“<sup>34</sup>, das Gefäß seines Zornes, aus der Hand seines Volkes, um ihn nunmehr den Bedrängern zu überreichen. Sie selbst trifft das grausame Verhängnis, das sie anderen zugedacht hatten (Is 51, 22 f.). Ja die Bedrohten und Bedrängten läßt Isaiaſ (14, 4–21, eine Prophezeiung „von weltgeschichtlicher Größe und Erhabenheit“<sup>35</sup>), über den Sturz des Königs von Babel in Worte ausbrechen, die Staunen und Hohn zugleich in sich fassen<sup>36</sup>. Wir stehen in diesem Abschnitt vor einer hinreißenden Vision des Unterganges, der das Imperium des, in seinem Herrscher verkörperten Zweiströmelandes treffen wird; der Typus des Welt-erobers, der sich in der Rolle eines Gottverächters gefällt, wird gezeichnet. Bei aller Ähnlichkeit mit der Schilderung des Assyrenkönigs (Is 10, 5 ff.) erscheint in Is 14 die Darstellung aus der Geschichte herausgenommen und in einen kosmischen Rahmen gestellt<sup>37</sup>. Als Ganzes sucht dieses „Totenlied seinesgleichen an Klarheit des Aufbaues, Fülle der Bilder, Kraft der Gedanken, Leidenschaft der Empfindung“<sup>38</sup>, es entwirft ein „Bild von dem jähen Sturz menschlicher Größe durch göttliche Strafe, dem kaum eine andere Literatur etwas Ähnliches an die Seiten stellen kann“<sup>39</sup>. Dies trifft auch besonders für die Prahlerde des Tyrannen auf dem Gipfel seiner Macht und auf die von Verwunderung und Verachtung getragenen Entgegnungen der bisher „Unterjochten zu. Vom Himmel fiel das „Glanzgestirn“, der „Sohn der Morgenröte“<sup>40</sup> ward zur Erde niedergeschmettert, er, der vorher herausfordernd gesprochen hatte: „Zu des Himmels Höhen will ich hinaufsteigen und über Gottes Sternen einen Thron aufrichten, mich niederlassen auf dem hohen Versammlungsberg im Norden<sup>41</sup>. Weit auf Wolkenhöhen will ich fahren, es gleichtun dem Höchsten“ (Is 14, 13 f.). Doch das stolze, kein Maß mehr kennende Planen gegen den Willen des Allherrn schleudert den Frevler

<sup>33</sup> Vgl. H. Kaupel, Die Dämonen im Alten Testament. Augsburg 1930, S. 18 f.

<sup>34</sup> Der Taumelbecher ist als Bild des göttlichen Zornes auch sonst dem Alten Testament geläufig: Jer 25, 15 ff.; 49, 12; 51, 7; Kgl 4, 21; Ez 23, 31 ff.; Hab 2, 16; Pss 60, 5; 75, 9.

<sup>35</sup> A. Baumgartner, Geschichte der Weltliteratur I. Freiburg i. B. 1925, S. 40.

<sup>36</sup> Zu vergleichen ist das Spottlied der Nationen auf den König von Babel Hab 2, 6–17, besonders V. 16: „Du hast dich an Schande gesättigt statt an Ehre; trinke nun auch du, daß du taumelst.“

<sup>37</sup> Dieser Charakter des Abschnittes erklärt auch das Fehlen von Hinweisen auf bestimmte geschichtliche Einzelsituationen. Insofern verlieren die Erörterungen der Exegeten, ob statt des babylonischen Königs ursprünglich ein assyrischer gemeint sei, in etwa an Bedeutung. Eine Besprechung und Wertung der verschiedenen Auffassungen bei Feldmann S. 185 ff. u. Fischer S. 117 f.

<sup>38</sup> Procksch S. 200.

<sup>39</sup> Sellin, Geschichte S. 65.

<sup>40</sup> „Lucifer“ der Vulg. (nach „Eosphoros“ der LXX) an dieser Stelle ist passende Bezeichnung des Teufels geworden, weil der Babelkönig von satanischem Hochmut strotzt.

<sup>41</sup> Siehe darüber die eingehende Abhandlung von B. Alfrink, Der Versammlungsberg im äußersten Norden. Biblica 14 (1933), S. 41/67.

ins Totenreich hinab, „in dessen tiefsten Pfuhl“. Dort ruhen die Völkerbeherrscher „in Ehren, ein jeder in seiner Gruft“. In ihrem Schattendasein stört sie der Neuankommeling von ihren Thronen auf. Überrascht schauen die in die Unterwelt gefahrenen Machthaber den an, vor dem sie zu Lebzeiten erzitterten; denn sie hielten ihn für unüberwindlich. Dann löst sich ihr Erstaunen in den Ruf aus: „Ist das der Mann, der die Erde erbeben machte, Königreiche erschütterte, der den Erdkreis verwüstete, dessen Städte niederriß und die Gefangenen nicht in die Heimat ziehen ließ.“ In der Verwunderung schwingt ein Unterton von Schadenfreude und Ironie mit: „Auch du bist schwach geworden wie wir, bist uns gleich geworden.“ Es ist ein „grausiges Chorlied“, das die hingschiedenen Könige anheben. Der Fall des ehemals Übermächtigen entlockt sogar der schweigsamen Natur Stimmen, es reden die Zedern und Cypressen, die bisher vor seiner zerstörenden Axt nicht sicher waren; jetzt jubeln sie: „Seitdem du daliegst, steigt kein Holzhacker mehr zu uns herauf“<sup>42</sup>. Ob des vorher nicht für möglich gehaltenen, jetzt aber Wirklichkeit Gewordenen jubelt und frohlockt die ganze Erde (Is 14, 7–10, 16).

Wer diesen Hochgesang auf den Triumph des göttlichen Waltens über Menschenvermessene auf sich wirken läßt und in den Schriften der Propheten sich einigermaßen auskennt, dem drängt sich wiederum unwillkürlich der Vergleich mit Ezechiel, dem Gottgesandten des Exils auf; auch diesem liegt das gleiche Thema. Er ist ja, wohl nicht unbeeinflusst von der Isaiaspredigt, der Herold der ontischen und somit der moralischen Heiligkeit Gottes, die er selbst in der Berufungsszene in seliger Verückung schauen durfte (Ez 1, 26–28)<sup>43</sup>.

Weit mehr als die kleinen Steppen- und Gebirgsstämme galt der Weltruf Ägyptens und das Ansehen des reichen Handelskönigtums Tyrus. Ungleich stärker und schaurig erhabener erscheint ihre unbändige Gottwidrigkeit im Blickfeld der Mission Ezechiels. Dieser Prophet steht mit seinen Landsleuten in der großen Welt. Das macht sein Auge hellichtig und sein Ohr hellhörig für die Vorgänge, die sich außerhalb seiner näheren Umgebung abspielen. Wo ihm bei den Mächtigen der Erde menschliche Überhebung entgegentritt, sagt er den Triumph Gottes über Vermessenheit und Maßlosigkeit an<sup>44</sup>. Wie Isaias erweist er sich als Meister in der dichterischen Dramatisierung von Menschenstolz und göttlicher Allüberlegenheit, wenn er Könige und Länder redend einführt, wenn er die Strafsentenz des Herrn kündigt und deren Ausführung lichtvoll zeichnet.

<sup>42</sup> Die assyrischen und babylonischen Könige bezogen ihren Bedarf an Bauholz vielfach vom Libanon.

<sup>43</sup> Vgl. Sellin, Geschichte S. 43 f.

<sup>44</sup> Bei Ezechiel fehlen Weissagungen und Gerichtssprüche gegen Babel; ein hartes Wort gegen die Babylonier wird nur 7, 21 berichtet, wo sie wegen der Entweihung des Tempels als die „Gottlosesten“ der Erde bezeichnet werden. Das Auffällige, das in der Übergehung Babels liegt, wird begreiflicher durch die Erwägung, daß damals noch die Weltmacht als Schwert und Hammer des Herrn in voller Funktion war. Judas und Jerusalems Geschick mußten sich wegen ihrer übergroßen Frevel restlos vollziehen, und in den Augen des Propheten konnte nur der Untergang ihrer staatlichen Existenz die Ehre Gottes wiederherstellen. Heilsgeschichtlich gesehen, soll das Volk der Erwählung seiner eigentlichen Aufgabe leben, wenn das Königtum, das oft genug Hindernis war, verschwunden ist. Von der politischen Zukunft des eigenen Landes erwartet Ezechiel so wenig, daß er den letzten König Sedezias nur „Fürst“ nennt (Ez 21, 30). Bei der Zurückhaltung gegenüber Babel mochte auch die Befürchtung mitsprechen, durch Drohsprüche gegen den Sieger könnten die Verbannten zu nutzlosem Widerstand gereizt und mit trügerischen Hoffnungen erfüllt werden. Jeremias geht ja noch weiter, da er nicht nur volle Loyalität gegen den augenblicklichen Herrscher fordert, sondern sogar das Gebet für dessen Reich (Jer 29, 4–7). In seiner Heilsweissagung 30, 11 spricht er auch nur von der Vernichtung aller Völker, zu denen Israel versprengt ist, ohne die Babylonier direkt zu nennen.



Auf das Ganze gesehen, darf er Isaias an die Seite gestellt werden, wenn er auch infolge der etwas überladenen Wort- und Ausdrucksfülle hinter der Kraft und Gedrungenheit zurückbleibt, die den Stil des größten Propheten des Alten Bundes einzigartig gestalten<sup>45</sup>.

Kap. 26—28 entwerfen ein apokalyptisches Bild von dem Untergang der phönizischen Kaufherrenstadt und ihres Fürsten. Ein greller Kontrast zu dem Stolz der Königin der Meere. Die Katastrophe steht dem Propheten so lebendig vor der Seele, daß er nach den etwas breitausführlichen Schilderungen der entschwundenen Herrlichkeit die anderen Gebieter des Meeres Klagelieder anstimmen läßt (Ez 26, 16—18; 27, 35) und selbst darin einstimmt (Ez 27; 28, 11—19)<sup>46</sup>. Auch hier ist der Babylonierkönig die Geißel Gottes (Ez 26, 7), die Hybris des Herrschers und Staates von Tyrus zu rächen<sup>47</sup>. Die stolze Stadt hatte geprahlt: „Ich bin von vollkommener Schönheit“ (Ez 27, 3). Zur Strafe verschwindet ihr Reichtum in der Tiefe des Meeres, wird „zum Trockenplatz für die Fischernetze“, soll nicht mehr existieren (Ez 26, 5; 27, 27, 36). Hatte nicht die Handelsmetropole voll Schadenfreude über Jerusalems Fall laut gejubelt: „Ha! Der Völker Tor ist zerschmettert. Mir hat es sich aufgetan. Ich werde nun alles in Fülle besitzen, weil Jerusalem zerstört ist“ (Ez 26, 2). Die lästige Geschäftskonkurrentin, die wohl von den durchreisenden Kaufleuten Zoll erhob, ist beseitigt. Die Handelskarawanen werden nun — so hofft die Phönizierstadt — unmittelbar zu ihr Zutritt gewinnen. So pflegen noch mehr Völker als bislang in Zukunft mit ihr Handelsbeziehungen. Der nackte Egoismus, der seine Genugtuung über das Unglück der Nachbarschaft sichtlich zur Schau trägt, erscheint als Ausgeburt gottfeindlicher Haltung. Darauf erwidert der Prophetenspruch, daß zwar viele Völker kommen werden, aber anders, wie Tyrus glaubt, nämlich, um es bis auf den Grund zu zerstören und zum kahlen Felsen zu machen<sup>48</sup>. Alle umliegenden Inseln und benachbarten Machthaber erschrecken ob des Unterganges der Meeresbeherrscherin und bangen um ihr eigenes Schicksal, da die fremde Macht nunmehr die Schlüsselstellung zum Mittelmeer besitzt. Auch Ezechiel bedient sich hier des poetischen Mittels, die erstaunten Zuschauer sprechend auftreten zu lassen, als das Unheil seinen Höhepunkt erreicht: „Ach, wie bist du zugrunde gegangen, vom Meere verschwunden, du hochgepriesene Stadt, die mächtig war auf dem Meere, sie und ihre Bewohner, die alle Anwohner des Meeres in Schrek-

<sup>45</sup> Doch ist das Urteil Kittels über Ezechiels „mit ganz undichterischen Mitteln arbeitende Ader, auch wo er zu dichten gedenkt“, zu scharf. R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel* III, 1. Stuttgart 1927, S. 165.

<sup>46</sup> Über die Totenklage als Darstellungsmittel der prophetischen Predigt P. Heinisch, *Die Totenklage im Alten Testament* (Bibl. Zeitfragen XIII, 9/10). Münster i. W. 1931, S. 44—82.

<sup>47</sup> Zwar ist Nabuchodonosor die Eroberung von Tyrus nicht gelungen. Aber nach der dreizehnjährigen Belagerung, die doch eine Hegemonie Babels zur Folge hatte, war die Blüte des Handelszentrums dahin. Die spätere, sieben Monate währende Belagerung durch Alexander den Großen (332) nahm der Stadt den Inselcharakter, indem sie durch einen Damm mit dem Festland verbunden wurde. Ihre vollständige Zerstörung erfolgte erst 1241 n. Chr. durch die Sarazenen. Weil nun das Endschicksal schon durch die babylonische Belagerung grundgelegt war, wird Nabuchodonosor dem Propheten zum Wegebereiter aller folgenden Eroberer, und in diesem Sinn darf Ez 26, 11 f. verstanden werden: „Mit den Hufen seiner Rosse wird er alle deine Straßen zerstampfen. Dein Volk wird er mit dem Schwerte vernichten und deine stolzen Säulen wird er zu Boden stürzen. Er wird deinen Reichtum erbeuten und deine Handelsgüter plündern. Er wird deine Mauern zerstören und deine Prachtpaläste niederreißen. Er wird deine Steine, deine Balken und deinen Schutt ins Meer werfen.“ Vgl. Heinisch, *Das Buch Ezechiel* S. 130 f. u. Herrmann S. 175 f.

<sup>48</sup> In dieser Strafandrohung liegt eine Anspielung auf den Namen der Stadt, die hebräisch Sor (= sur) d. i. Fels heißt.

ken vor sich versetzte. Jetzt erzittern die Inseln am Tage deines Falles, und die Meeresinseln sind entsetzt über dein Ende“ (Ez 26, 3—5; 17 f.)<sup>49</sup>.

Mit dem Hochmut der Stadt und dessen Vergeltung sieht der Prophet die Überhebung und Bestrafung des Fürsten, des Repräsentanten von Tyrus, zusammen. Erwerbung unermesslichen Reichtums, Füllung der Schatzkammern, Handelstüchtigkeit (Ez 28, 4 f.) treffen bei ihm wie bei seinem Volke zu (Ez 27, 32 f.). Als Typus gottfeindlicher Macht mochte darum der Herrscher gezeichnet werden können, weil er sich im Stolz auf seinen Reichtum und in der Pracht des internationalen Handelssitzes wiegte, den er wie einen Gottessitz für unverletzlich hielt. Jedoch bei alledem scheint auch unmittelbar an die Person eines bestimmten Fürsten gedacht zu werden. Es ist nicht nur auffällig, daß dieser sich über alle Weisen erhaben dünkt, sondern sich sogar Gott nennt; der König wird eingeführt, wie er den Stolz auf die Spitze treibt mit den Worten: „Ein Gott bin ich, einen Gottesthron bewohne ich inmitten des Heeres“ (Ez 28, 2). Nun greift Ezechiel in seiner ausgestaltenden Phantasie nicht bloß zu biblischen Motiven, sondern auch zu mythologischen Vorstellungen<sup>50</sup>, um das Übermaß des Hochmutes zu malen (Ez 28, 12—18). Die Vermutung, die Selbstbezeichnung als Gott<sup>51</sup> spiele auf eine besonders gottwidrige, nicht näher benannte Freveltat des Königs an<sup>52</sup>, hat manches für sich, zumal das Anfüllen „des Inneren mit Bosheit“, das „Sichversündigen“, der „Frevel“ noch besonders hervorgehoben ist (Ez 28, 15 f.). Der Stolz ist ihm Anlaß vieler Vergehen geworden (Ez 28, 17). Es dürfte auf eine schlimme Verfehlung die Strafsentenz deuten, die nach Art von Isaias die von Anmaßung strotzenden Worte des Herrschers einfängt: „Da du einen Gott dich dünkst, darum lasse ich Fremde über dich kommen, die Grimmigsten der Völker. Die werden gegen deine schöne Weisheit ihre Schwerter zücken und deinen Glanz entweihen. In die Grube stoßen sie dich hinab. Und du wirst sterben den grausamen Tod eines Durchbohrten mitten im Meere. Wirst du dann noch sprechen angesichts deines Mörders: ein Gott bin ich, während du doch nur ein Mensch bist und nicht Gott in der Hand derer, die dich durchbohren“ (Ez 28, 6—9).

In der mehrmals eschatologisch gefärbten Gerichtsrede über Ägypten, über seines Pharaos Sünde und Sturz (Ez 29—32) wird genügend deutlich das Verhalten der Großmacht gegen das Südreich als Ursache der Strafkatastrophe genannt. Darum erhält der Herrscher des Nillandes seinen Platz in der Unterwelt bei den gestürzten, ehemals starken Großen der Erde und Tyrannen der Völker, die in Mißbrauch ihrer Macht das Züchtigungsrecht gegen die Nation des Herrn überschritten hatten und so der Schrecken der Welt geworden waren (Ez 32, 22—32)<sup>53</sup>. Treulosigkeit Ägyptens gegen das Ländchen, das man zuvor gegen Babel aufgehetzt hatte, wird das Unheil veranlassen; gerade Babels König tritt als Vollstrecker des Gerichtes auf, ihm soll Ägyptens Ausplünderung den bei dem Kampf gegen Tyrus ausgefallenen Lohn ersetzen. Nabuchodonosors von dem göttlichen Auftraggeber gestärkten Arme werden die Arme Pharaos sinken machen (Ez 29, 7. 19; 30, 25). Die Schuld Ägyptens liegt für die Schau des Propheten zutiefst in seinem übergroßen Hochmut, wenn er am Tag der Vergeltung das „Zepter“ zerbrochen und die „stolze Pracht“ beendet sein läßt (Ez 30, 18). In dem besonderen Gepräge der Institution des ägyptischen Königtums sieht Ezechiel das Höchstmaß der Hybris erreicht. Möchte man schon den Vergleich mit der Zeder auf dem Libanon und mit den Bäumen im „Garten

<sup>49</sup> Siehe oben S. 223 f. über Is 14, 7—10, 12 ff.

<sup>50</sup> Da es sich bei den mythologischen Farben nur um Mittel der Darstellung handelt, ist es nicht von grundsätzlicher Bedeutung, ob mehr oder weniger Anspielungen dieser Art vorhanden sind.

<sup>51</sup> Die Anmaßung geht über das Is 14, 13 f. Gesagte hinaus.

<sup>52</sup> Herrmann S. 182.

<sup>53</sup> Vgl. Is 14, 9—11.

Gottes“ dahingehend auslegen (Ez 31, 3—11), so wird das Wort, das den König redend einführt, wiederum wie auch anderswo die nicht mehr zu überbietende Überhebung anzeigen sollen: „Mir gehören meine Nile<sup>54</sup>, und ich habe mich selbst geschaffen“ (Ez 29, 3. 9). Die Annahme ist hier kaum von der Hand zu weisen, daß der Pharao mit der Aussage, er habe sich selbst geschaffen, seine Göttlichkeit behauptet<sup>55</sup>. Es liegt wohl eine hymnische Formel zugrunde, die folgender Lobpreisung des Gottes Re nahe verwandt ist: „Das ist Re... der göttliche Jüngling, der Erbe der Ewigkeit, der sich selbst erzeugt und selbst gebiert“<sup>56</sup>. Die Beanspruchung derartiger göttlicher Prädikate durch den Pharao ist nicht etwa als der empörende Anspruch eines bestimmten einzelnen Herrschers zu begreifen, sondern entspricht durchaus der im ägyptischen Staats- und Kulte Leben heimischen Auffassung, daß der König Gott ist<sup>57</sup>. Auf den Hochmut, den der Prophet in der Königsvergötterung gewahrt, ist sein Gerichtswort abgestimmt, das den Pharao „großes Krokodil“ nennt; dieses Tier nämlich genoß im Nilreich göttliche Verehrung<sup>58</sup>. In solcher Sicht bekommt das mit beißendem Spott gesprochene Wort seinen Sinn: „Ich lege Haken in deine Kinnbacken und lasse die Fische deiner Nilarme an deinen Schuppen kleben. Dann werfe ich dich in die Wüste mit allen Fischen deiner Nilarme. Auf freiem Felde sollst du fallen, nicht aufgehoben und nicht begraben werden. Den wilden Tieren und den Vögeln des Himmels gebe ich dich zum Fraße. Dann werden alle Bewohner Ägyptens erkennen, daß ich der Herr bin“ (Ez 29, 4—6; vgl. 32, 3—6). Die Entehrung bekommt ihre besonders fürchtbare Note im Lichte der Vorsorge, die die Ägypter für die Toten hegten, und in der Wertschätzung, die sie einer würdigen feierlichen Bestattung beimaßen<sup>59</sup>.

Die Umschau bei den Großen des Alten Bundes heftete den Blick auf eine bestimmt geartete Darstellungsform, die durchweg höchstes poetisches Können verrät. Indes, es ist weit bedeutungsvoller, daß die reiche Auslese Einsicht vermittelte in das gottferne Gebaren menschlichen Stolzes, wenn er seinen Gipfelpunkt erreicht; sie ließ uns zugleich in plastisch anschaulicher Weise Zeugen der Demütigung werden, die das hilflose Nichts des Menschen ohne Gott für jeden sichtbar macht, der Augen hat zu sehen. Ob der freche Spötter in der Versammlung den Auftrag des Gottesboten verhöhnt, ob reiche Grundherren ihre Lüste und Neigungen befriedigen auf Kosten des geschundenen Lohnarbeiters oder des um seine Existenz ringenden Ackerbürgers, ob schlemmerhafte Richter das Recht der Armen feilbieten, ob Weltenherrscher schwächere Völker mit Füßen treten, ob der in materiellem Genuß verstrickte Patrizier Jerusalems Gott praktisch ignoriert oder ob Erdenkönige göttliche Ehren beanspruchen, alles ist Verückung der Grenze zwischen Gott und Mensch, ist Auflehnung gegen heiligste Bindungen. Das Ungeheuerliche der Hybris liegt der prophetischen Schau enthüllt als Wesensmerkmal jedes Frevels gegen Gott. Demnach haben die Propheten für die biblisch-theologische Würdigung der Sünde des Stolzes Maßgeb-

<sup>54</sup> Gemeint ist damit das Nildelta mit seinen Wasserläufen.

<sup>55</sup> Herrmann S. 186. 198. Die Beibehaltung des massoretischen Textes für die zweite Hälfte des Pharaowortes und die Vermutung, daß auch V. 9 ebenso gelaute hat, werden von Herrmann S. 186 gut begründet.

<sup>56</sup> G. Roeder, Urkunden zur Religion des Alten Ägypten (Religiöse Stimmen der Völker herausg. von W. Otto), Jena 1915, S. 2.

<sup>57</sup> Darüber A. Erman, Die Religion der Ägypter. Berlin u. Leipzig 1934, S. 124. 185. 352. 360. Das singuläre Moment in der ägyptischen Königsvergötterung wird stark unterstrichen von E. Meyer, Geschichte des Altertums IV, 1<sup>a</sup>, Stuttgart 1939, S. 36.

<sup>58</sup> Erman S. 4 f.

<sup>59</sup> Heinisch, Das Buch Ezechiel, S. 142. Derselbe S. 156 über die Erfüllung der Gerichtsdrohung gegen Ägypten.

liches zu sagen, und zwar alle, wenn auch in verschiedenem Grade und verschiedener Ausprägung<sup>60</sup>.

Aber kann die Sünde etwa Assurs und Ägyptens in gleicher Weise gewertet werden wie Israels und Judas Vergehen? Ist es dieselbe Hybris? Die einen wissen um den Herrn und die besondere Begnadung, die ihnen geworden, die andern sehen in ihm nur einen Landesgott, wie es nach ihrer Auffassung viele gab. Konnten sie sich denn als seine Organe fühlen, auch wo sie es wirklich waren? Sollte den Propheten der Unterschied nicht zum Bewußtsein gekommen sein und infolgedessen die entsprechende Fragestellung für sie nicht existiert haben? Keineswegs fehlte ihnen das Empfinden für die Lage ihrer Volksgenossen und der Heiden. Manche der oben behandelten Stellen enthalten Fingerzeige, daß die Schuld, die das Gewissen der Heiden belastete, in ihrer Eigenart nicht verkannt, sondern gesehen wird: schonungslose Vernichtung kleinerer Völker (Is 10, 7), erbarmungslose Grausamkeit (Is 47, 6; Mich 4, 11; Hab 2, 17), offenkundige Verursachung der Verelendung und des Unterganges des eigenen Landes (Is 14, 20), brutale Schadenfreude (Ez 25, 2–6), selbststüchtige Habgier, das Unglück der Zertretenen auszunutzen (Ez 35, 10). Das alles ist Verletzung „fundamentaler Ordnungen“, eines für die ganze Menschheit geltenden Gotteswillens, den Völkern ins Herz geschrieben. Die Drohsprüche des Amos über die Verbrechen der in der Umgebung Israels wohnenden Stämme und Nationen setzen ein allgemein geltendes Sittengesetz voraus, dessen Hüter der Weltengott ist<sup>61</sup>. Auf die Unterwühlung der Weltordnung spielt wohl Hab 1, 4 an, daß „das Gesetz erstarrt“ und „das Recht nicht ans Licht kommt“<sup>62</sup>. Diesem Propheten erscheint die Umstürzung der Gesetze des Menschheitsgeschehens als ein Schweigen Gottes, als das Fehlen göttlicher Weisung, infolgedessen Gewaltat und Rechtsumkehrung an der Tagesordnung sind. Die unter den Nationen als unantastbar und unverletzlich empfundene sittliche Rechtsgrundlage wird den Propheten insgesamt zu unmittelbarer Setzung durch den Herrscherwillen Gottes. Diese aus universalen Schau hervorgehende Theozentrik erklärt es, daß sie nicht nur die Israel strafenden fremden Machthaber als gottbeauftragte Organe hinstellen, sondern auch, daß sie von der Hybris der Heiden und ihrer Fürsten nicht anders reden als von der frevelnden Überhebung ihres eigenen Volkes und der einzelnen aus ihm<sup>63</sup>. Je mehr ihnen Gott als der Weltengott aufstrahlt und sie den Eintritt der Völker in das kommende Gottesreich vorausschauen, desto stärker beziehen sie die sittlichen Verpflichtungen der Gesamtmenschheit auf ihn und desto di-

<sup>60</sup> Die recht eindrucksvolle Betrachtungsweise Köberles scheint in diesem Punkte etwas stark Isaias von den anderen Propheten abzuheben. Köberle S. 170 ff.

<sup>61</sup> Von einer bloß „objektiven Schuld“ kann hier nicht die Rede sein; gegen J. Hempel, Das Ethos des Alten Testaments, Berlin 1938, S. 53 ff. Kittel spricht zutreffend von einem „ungeschriebenen und unausgesprochenem Recht“, dem auch die Heiden „nachleben können“. R. Kittel, Geschichte des Volkes Israel II<sup>1</sup>, Gotha 1922, S. 435; ähnlich Dürr S. 45. Vgl. weiter besonders F. Nötscher, Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Propheten (Alt. Abh. IV, 1), Münster i.W. 1915, S. 78/85; W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments III, Leipzig 1939, S. 85; B. Bendokat, Die prophetische Botschaft in der Auseinandersetzung mit der israelitischen Volksreligion, Berlin 1938, S. 57.

<sup>62</sup> E. Sellin, Das Zwölfprophetenbuch II (Kommentar zum AT herausg. von E. Sellin XII), Leipzig 1930, S. 387 u. F. Horst, Die zwölf Kleinen Propheten Hosea bis Maleachi (Handbuch zum AT herausg. von O. Eisfeldt, Erste Reihe. 14), Tübingen 1938, S. 171. Dagegen will Junker die Stelle auf innerjüdische Zustände deuten, H. Junker, Die zwölf Kleinen Propheten II (Die Hl. Schrift des AT VIII, 3, II), Bonn 1938, S. 42.

<sup>63</sup> Vgl. Nötscher, Die Gerechtigkeit Gottes S. 117 u. W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments I, S. 201.



rekter binden sie diese an ihn<sup>64</sup>. Mit solch großzügiger theologischer Perspektive über geschichtliche Situationen und Begebnisse hin halbt das prophetische Schrifttum wider von dem Lobpreis des Solus Sanctus, Solus Dominus, Solus Altissimus. Was die Propheten über Prahlen des Menschenstolzes und über dessen Demütigung künden, liest sich wie ein umfassender, unmißverständlicher Kommentar zu der Lockung des Urversuchers „Ihr werdet sein wie Gott“ und zu dem göttlichen Urteil „Du bist Staub und wirst zum Staub zurückkehren“ (Gn 3, 5. 19).

## Zwei Jahre unter der Nachkriegsjugend

Von Pater Pereira S.J., Trier

Die Aufforderung des Schriftleiters, an dieser Stelle über meine Arbeit unter der Jugend des Bistums zu berichten, ruft in mir die Erinnerung wach an den Beginn meiner eigentlichen Jugendarbeit vor vier Jahren. Im Auftrag des Erzbischofs betreute ich damals neben der Kaplansarbeit die etwa 350 Schüler, die als „Luftwaffenhelfer“ aus über 60 Pfarreien in Trier zusammengezogen waren. Wie mancher Junge sagte mir damals nach einer abendlichen, oft von Alarm unterbrochenen Glaubensstunde in der Flakstellung: „Herr Kaplan, kommen Sie doch einmal in unsere Pfarrei und reden Sie zu allen Jungen und Mädchen so, wie jetzt zu uns!“ Statt in die Pfarreien ging es aber bald darauf ins Gefängnis und schließlich wanderte ich für das letzte Kriegsjahr wegen „des Versuches, die Jugend zersetzend zu beeinflussen“, in das KZ Dachau. Von hier im Juni 1945 zurückgekehrt, nahm ich jene Anregung sofort auf und durfte seitdem in 45 „religiösen Jugendwochen“ (RJW) vor etwa 17 000 jungen Menschen sprechen. So berichte ich gern ein wenig über die Erfahrungen, die ich in diesen zwei Jahren sammeln konnte. Auch neben den hier nicht verwerteten Aussprachen unter dem Siegel des Sakramentes zeigte sich mir in vielen persönlichen Unterredungen mit den jungen Menschen, in hunderten von oft seitenlangen Briefen und tausenden von ausgefüllten Fragebogen in oft erschütternder Form die Not unserer heutigen Nachkriegsjugend.

### I. Die Lage

Die allgemeine kirchliche Jugendarbeit in der heutigen Form erfaßt, wie sich immer mehr herausstellt, nur eine kleine Schar, die zum mindesten ansprechbar ist für eine religiös-sittliche Höherführung. Wie aber steht es mit der großen Masse der anderen? Und wie kommt man an sie heran? Auf diese beiden Fragen, die jedem Jugendfreund heute auf der Seele brennen, möchte ich in diesem Aufsatz Antwort geben. Überall klagt man heute über die Verdorbenheit der Jugend, und oft mit Recht! Ich versuche aber neben der Tatsache auch den Gründen nachzuspüren, um verstehen und helfen zu können.

1. Die **sittliche Lage** ist gekennzeichnet durch eine Hemmungslosigkeit einerseits und eine Verflachung der Moralbegriffe andererseits.

a) Diebstähle: Was soll man dazu sagen, wenn irgendwo in der Eifel Kinder um Lebensmittel betteln, in einem unbewachten Augenblick Glühbirnen stehlen und dann der Frau ihre eigenen Birnen zum Kauf anbieten? Oder wenn in einem einzigen Monat in Berlin 170 Kinder unter 14 Jahren und 250 Jugendliche von 14–18 Jahren wegen Diebstahls festgenommen werden? Ein eigentlicher Diebstahl darf nicht entschuldigt werden. Aber abgesehen von der allgemeinen Verflachung des Eigentumsbegriffs, da man statt „stehlen“ das viel harmloser

<sup>64</sup> Darüber Eichrodt, Theologie III, S. 53 f. u. Volz, Prophetengestalten S. 194 ff.

klingende Wort „organisieren“ setzt, ist es nicht oft wirklich Diebstahl aus Hunger und Not, für den man auf jeden Fall Verständnis aufbringen muß, vor allem, wenn man selbst noch nicht den Hunger kennen lernte? Wie viele Kinder und Jugendliche brechen heute vor Erschöpfung buchstäblich zusammen! Nie vergesse ich die erstarrenden, schreckensbleichen Gesichter 10—12jähriger Kinder, die ich kürzlich an einem Kölner Vorortbahnhof beobachtete. Sie hatten in später Abendstunde mit anderen Erwachsenen Kohlen aus einem Güterzug geholt, als plötzlich ein Bereitschaftswagen der Polizei ansaust, stoppt und einen Teil der Kohlenholer auflädt.

b) Schwarzmarkt: auch hier sind schon Kinder vertreten. Auf dem Schwarzen Markt im Tiergarten wird ein 9jähriger festgenommen, der größere Mengen Zigaretten verkauft, 10—11jährige handeln mit gestohlenem Heeresgut. 17—18jährige verschieben den Zentner Kartoffeln für 250, oder „nur“ 150 Mark. Ein Jammerbild, wenn man an der Grenze bei Remagen beobachtet, wie ein etwa 14jähriges Mädchen versucht, Wein durch die Grenzkontrolle zu schmuggeln. Und wie sieht sie aus? Verlottert und gemein in ihrem ganzen Wesen. Das Laster prägte schon deutlich seinen Stempel auf das junge Gesicht. Zu welchen Auswüchsen der Schwarzhandel auch bei Jugendlichen kommt, wenn sich der Grenzschmuggel hinzugesellt, wurde kürzlich an dieser Stelle gezeigt<sup>1</sup>. Was aber tun diese Jugendlichen anders, als daß sie nachmachen, was ihnen von den Erwachsenen, oft von den eigenen Eltern, vorgemacht wird? Was soll man dazu sagen, wenn eine katholische Mutter ihre 8 und 9 Jahre alten unterernährten Jungen auf den Schwarzmarkt schickt, um für 5—7 Mark Stückpreis Zigaretten zu holen?

c) Genußmittel: Wenn die Eltern sich nichts versagen können, wo sollen es die Jugendlichen lernen? Die Sucht, sich auf jede Weise Genußmittel zu verschaffen, hat bedrohliche Ausmaße angenommen. 12—13jährige kann man offen auf den Straßen der Großstädte rauchen sehen, sie verstecken ihre Zigarette schon nicht einmal mehr vor dem Erwachsenen. Anläßlich einer RJW kommt ein 13jähriger zu mir und bittet, ihn von seiner Rauchleidenschaft zu heilen. Während der Karwoche habe er verzichten können, aber länger gehe es nicht. Die 3—4 Zigaretten täglich bekommt er seit einem Jahr von älteren Freunden. Wegen seines ziemlich mädchenhaften Äußern stieg ein bestimmter Verdacht nach der Ursache dieser Freigebigkeit in mir auf, der sich glücklicherweise nicht bestätigte. Ein 16jähriger, den ich vor den Vorträgen öfter rauchen sah, gab, nach der Größe seines Monatsquantums befragt, an: täglich 6, macht monatlich 180 Stück. Die Monatszuteilung eines Erwachsenen beträgt bekanntlich 40! Abgesehen von dem Bestreben, durch das Rauchen als „erwachsen“ zu erscheinen, frage ich mich, ob nicht wirklich der Hunger manche hierzu treibt? Ein 13jähriger Junge sagte dem als Kinderseelsorger bekannten Prof. Dörner in Heidelberg ganz offen: „Wenn ich argen Hunger hab', rauche ich eine Zigarette, aus Vaters Beständen ‚organisiert‘, und in den Rinnen der Straßenbahn gibt es immer noch Ami-Kippen, die kein Erwachsener gefunden hat.“ Welch eine unbewußte Anklage gegen eine ganze Welt spricht aus diesen Worten!

Was in der Stadt der Nikotin ist, scheint für die Landjugend der Schnaps zu sein. Ein 15jähriger Junge — er ging jeden Sonntag zur Kommunion! betrank sich am 1. Weihnachtstag vollständig mit dem Schnaps, den sein Vater als Bergmann erhalten hatte. Bei den Tanzereien auf dem Lande sieht man nach einigen Stunden oft die ekelhaftesten Bilder von durch selbstgebrauten Schnaps betrunkenen Burschen und Mädchen. Man kann gewiß die Jugend nicht von Schuld freisprechen, aber versäumen nicht auch viele Eltern ihre Erziehungspflicht? Sie verstehen es nicht mehr, ein konsequentes „Nein“ zu sagen, denken zu wenig an die große Verantwortung, die sie für ihre Kinder vor Gott tragen. Weil die

<sup>1</sup> Vgl. Hans Steffens, Die Lage unserer Großstadtjugend, in: TThZ 1947, S. 109.

Kinder heute auf soviel verzichten müssen, läßt man sie jedem sich bietenden Genuß und Vergnügen nachgehen. Dazu gehört auch das

d) Kino: Bei manchem Film am Nachmittag glaubt man in eine Kinder- vorstellung geraten zu sein, die Plätze sind besetzt mit 12-, 10-, ja 8jährigen. Ein Blick auf das Programm bestätigt, daß tatsächlich der angekündigte Spielfilm gegeben wird. Gewiß, er ist jugendfrei, ob aber auch jugendnah? In der Quarta irgendeiner Stadt wird festgestellt, daß die Jungen in der Pause unter entsprechenden Zoten nackte Weiber an die Tafel malten. Entsetzen bei den Lehrern und Eltern. Warum entrüstet man sich eigentlich? In der verfilmten „Feuer- zangenbowle“ haben es ihnen die Primaner doch vorgemacht! In dem gleich- namigen Buch von Spörl kommt die Szene meines Wissens gar nicht vor, aber ein Film ohne eine sexuelle Note scheint ja unmöglich zu sein. Mir stehen oft die Haare zu Berge, wenn ich mich anlässlich der RJW bei den 12—14jährigen nach den in den letzten Jahren gesehenen Filmen erkundige. Welche Eindrücke mögen manche Filme in den Seelen ringender Jugendlicher hinterlassen haben, zumal doch die Psychologie lehrt, daß die bildliche Darstellung viel tiefer wirkt, als etwa das gesprochene Wort. Wieviel Sünden contra sextum mögen zu Lasten des Kinos gehen! Und wie verantwortungslos handeln viele Eltern, wobei ihnen nicht die alleinige Schuld zugeschrieben werden soll! Das Niveau des Filmes müßte gehoben werden. Wäre nicht daran zu denken, in größeren Städten ein eigenes Jugendkino zu eröffnen, wo durchaus spannende, aber saubere Filme liefen, wohin die Eltern ihre Kinder unbesorgt gehen lassen könnten?

e) Sexualität: Auch hier erleben wir auf der ganzen Linie ein weiteres Absinken. Ich meine nicht den wechselvollen Kampf, den wohl zu allen Zeiten besonders die männliche Jugend mit dem erwachenden Triebleben führen mußte. Was den einsichtsvollen Seelsorger erschüttert, ist die Hemmungslosigkeit und Selbstverständlichkeit, mit der allen Reizen nachgegeben wird. „Wir haben auf so vieles im Kriege verzichten müssen und was haben wir jetzt vom Leben?“ Etwas aber will man haben und da nimmt man sich eben das, was man — sagen wir es einmal ganz brutal — noch ohne Bezugschein bekommen kann. Und die Jüngeren? „Ihretwegen“, so schrieb mir ein 17jähriger, „werden die meisten meiner Kameraden doch nicht ihr ‚darling‘ laufen lassen!“ „Meine Klassen- kameradinnen haben alle ihren Freund“, so eine Obersekundanerin. Und bei der werktätigen Jugend?

Die Tanzwut, selbst 16jähriger, hat erschreckende Formen angenommen. Wenn ein Landgeistlicher meint, dagegen dadurch anzukommen, daß er das Tan- zen in seinem Dorf unterbindet, so ziehen diese Jugendlichen auf die Nachbar- dörfer, und die Folgen werden noch schlimmer. Viel besser ist es, ihnen Gelegen- heit zu feiner Geselligkeit zu geben, wie ich das in manchem Ort in vorbildlicher Weise verwirklicht sah.

Von der geschlechtlichen Hemmungslosigkeit bis zur völligen sittlichen Ver- wilderung ist oft nur ein Schritt. In den finsternen Winkeln der Kölner Schwarz- marktbezirke prostituieren sich 12—14jährige Mädchen, in Ruinenwinkeln west- deutscher Großstädte sind regelrechte Bordelle 13—15jähriger entdeckt worden, in einem bestimmten Kölner Bezirk wurden 20% der unter 21jährigen Mädchen und 10% der entsprechenden Jungen als geschlechtskrank ermittelt. Die Veronikas und Schokolademädchen sind in der britischen Zone zu einem Begriff geworden, so daß eine englische Zeitung vor wenigen Monaten schreiben konnte: „Weibliche Tugend? Sie ist für alles zu haben, angefangen von drei Zigaretten über einen Streifen Schokolade, ein Paar Strümpfe, eine Pelzjacke...“ Es war für mich stets von neuem erschütternd, wenn ich bei Vorträgen vor geschlechtskranken Mädchen in der ersten Reihe 15- und 16jährige sitzen sah. Das Alter von rund 1000 in einer norddeutschen Großstadt gefaßten geschlechtskranken Mädchen von 14—21 Jahren ergab folgendes Bild: 14:2, 15:7, 16:18, 17:36, 18:137, 19:246, 20:310, 21:320. Dann sank die Kurve wieder.

Man fragt sich entsetzt: Wo liegt, abgesehen von der augenblicklichen Notlage, der tiefere Grund für dieses Absinken? Einer der Hauptgründe scheint mir in der total dekadenten Atmosphäre zu liegen, in der diese Jugendlichen groß wurden und leben. Es gehört heute schon für einen jungen Menschen eine außergewöhnliche Kraft dazu, rein zu bleiben, wenn um ihn herum alles seine Triebe reizt, wenn in Kino und Theater, in Broschüren und auf Plakatwänden, in Reklameanzeigen und in der Mode, oft das in den Kot gezerrt wird, was jeder Jugend heilig sein müßte. Kann man die Jugendlichen wirklich mit ruhigem Gewissen in den Zirkus, in das Strandbad, in manche Theater und Filme, selbst wenn sie jugendfrei sind, gehen lassen? Erfüllen die Eltern ihre Pflicht? Müßten sie sich nicht genau vergewissern, was ihre Kinder zu sehen und zu hören bekommen? Statt dessen oft eine geradezu unglaubliche Gleichgültigkeit!

Ein weiterer Grund ist zu suchen in dem immer weiteren Schwirnen eines feinen Schamgefühls. Ein deutscher Bischof fragte einmal sehr richtig, wie man später bei der Jugend Keuschheit voraussetzen könne, wenn man sie als Kinder auf der Straße halbnackt herumlaufen lasse. Die heutige „Mode“ verringert im Mädchen immer mehr das natürliche Schamgefühl, reizt den Jungen immer wieder von neuem auf. In diesem Zusammenhang sei ein ganz ernstes Wort zu der Bekleidung unserer Jungen gesagt. Ihre Hosen haben im Laufe der Jahre geradezu Badehosenlänge und -format angenommen. Was bei einem 12jährigen noch angeht, wirkt bei einem 18jährigen zumindest unästhetisch. Aber abgesehen davon, wird die Homosexualität, die viel verbreiteter ist, als manche meinen, und immer weitere Kreise zieht, nicht auch hierdurch gefördert? Ich erinnere mich, daß der Staatsanwalt im Haarmannprozeß der 20er Jahre in einem ersten Wort an die Eltern schon auf diesen Zusammenhang hingewiesen hat. Und was geht in den Seelen der Mädchen vor, wenn sie dauernd halbnackte Jungen und selbst Jungmänner sehen? Ob es sie seelisch wirklich nicht berührt? Wenn man, nicht mehr vereinzelt, von Jungen, in einem Fall selbst von einem 14jährigen, hört, daß bedeutend ältere Mädchen sie oft gegen ihren Willen bis zum Letzten brachten, muß man dann nicht den Finger auf diese Wunde legen? Wir sind die letzten, die etwa prüde sein wollen, — denn das ist keine katholische Haltung, — aber man muß einmal das Kind beim Namen nennen. Videant consules!

Außerdem erleben wir heute die Früchte der Erziehung der „zwölf Jahre“, wo man „in der Staatsjugend einen Ton gezüchtet hat, der alle Scham kannte, wo man Jugendliche beiderlei Geschlechtes in unverantwortlicher und nicht mißzuverstehender Weise einander genähert hat“ (Bischof Stohr von Mainz). Welche Gefahrenherde in sittlicher Beziehung bedeutete zudem das Massenlagerleben vergangener Jahre, in dem unsere Kinder und Jugendlichen oft nicht Monate, sondern Jahre zubrachten, das Zusammengepferchtsein in der Evakuierung und auch heute noch in überfüllten Wohnungen!

Ein weiterer Grund ist das fast völlige Versagen gegenüber der Jugend in der Frage der geschlechtlichen Aufklärung oder besser Verklärung. Trotz aller Bemühungen ist es bis heute nicht erreicht worden zu verhindern, daß das Wissen um die geschlechtlichen Dinge auf der Straße gegeben wird. Ich stütze mich hier nicht auf Vermutungen. Ich habe, nachdem ich im entsprechenden Zusammenhang über die Mutter- und Vaterwürde gesprochen, in den RJW mir von mehreren tausend Jungen und Mädchen die Fragen beantworten lassen: von wem, in welchem Alter und in welcher Form hörtest du zum ersten Mal hiervon? — und die Ergebnisse waren niederschmetternd! Sie auszuwerten, würde über den Rahmen dieses Artikels hinausführen, das möge einer späteren Arbeit vorbehalten bleiben. Daß aber z. B. die Auffassung über das Alter der zu gebenden Belehrung falsch ist, geht aus der Befragung einwandfrei hervor. Welcher ungeheure Schaden oft auf Jahre hinaus durch die Straßenaufklärung über junge Menschen gebracht wird, das weiß jeder Erzieher. Ich vergesse nie das junge Mädchen, das



weinend vor mir saß: „Ich habe bis heute keine Achtung vor meinen Eltern haben können, nachdem ich mit 10 Jahren auf der Straße ‚aufgeklärt‘ wurde.“ Was ist hier zu tun? Der deutsche Jugendbischof hat kürzlich zu dieser Frage erschütternd ernste Worte gesprochen. Wenn man auch noch, so ungefähr sagte er, zögere, dieses Wissen in gemeinsamer Belehrung etwa ganzen Schulklassen zu geben, so überlasse man es um Himmelswillen nicht der Straße, nicht unreifen Faktoren. Anders als durch eine feine gemeinsame Aufklärung halte ich nach Lage der Dinge die praktische Durchführung kaum für möglich. Dazu scheint ein Priester, der das Vertrauen der Jugend besitzt, die geeignetste Persönlichkeit zu sein.

## 2. Die religiöse Lage:

### a) Wie steht die Jugend heute zum religiös-kirchlichen Leben?

Man gebe sich keiner Täuschung hin: nur eine Minorität steht lebendig im Glauben, nimmt aktiv am kirchlichen Leben teil. Und wie stehen sich selbst hier oft Ideal und Leben gegenüber? Ein ernst zu nehmender Jungmann schrieb mir kürzlich: „In meiner eigenen Pfarrei kann ich feststellen, daß ein Teil regelmäßig an den Glaubensstunden, an der Gemeinschaftsmesse und sonstigen religiösen Veranstaltungen teilnimmt, aber auf anderem Gebiet eine Haltung einnimmt, die in direktem Widerspruch zu unserer christlichen Auffassung steht (z. B. Tanz, Kino, Verkehr mit Mädchen usw.).“ Das Absinken des religiösen Interesses wird in den Städten erschreckend sichtbar im Besuch des Gottesdienstes, in der Teilnahme an religiösen Veranstaltungen. Man vergleiche einmal die Zahl der Jugendlichen, die in einer Woche an Kinovorstellungen teilgenommen haben, mit denen, die zu den Glaubensstunden kommen! Denn das ist der Maßstab für das religiöse Interesse, nicht die Zahl der Teilnehmer an einer gelegentlichen Glaubenskundgebung. So erfreulich solche Tagungen und Feiern sind, kein Einsichtiger läßt sich durch sie über die wirkliche Lage hinwegtäuschen.

Hat die Jugend in ihrer Gesamtheit ein wirkliches Verhältnis zum heiligen Meßopfer? Wo man heute soviel vom liturgischen Leben bei der Jugend spricht, sollte man es meinen. Die vielerorts eingeführte wöchentliche Jugend-Gemeinschaftsmesse oder auch die „Deutsche Komplet“ beweisen das Gegenteil, sie werden mehr oder weniger von einer kleinen, treuen Schar getragen. Das Interesse für religiöse Unterweisung scheint gering zu sein. Wie viele, auch von Erwachsenen, gingen wohl aus religiösem Eifer jede Woche in eine Predigt, wenn sie nicht mit der sonntäglichen Pflichtmesse verbunden wäre? Von 25 nach dem Kriege befragten Schülern einer Berufsschulklasse wünschten nur sechs Religionsunterricht. Erhebungen, die ich an verschiedenen Orten bei kurz vor der Entlassung aus der Volksschule stehenden Jugendlichen anstellte, zeigten, daß nur ein Sechstel bis ein Fünftel an dem betreffenden Morgen ein Morgengebet verrichtet hatten. Vesper und Komplet sollen Gemeingut der Jugend werden. Sie werden nur dann über einen kleinen, liturgisch interessierten Kreis hinausgreifen, wenn die Jugend als solche persönlich beten gelernt hat.

Abgesehen von der Landjugend, wo die Masse der Jugend noch ziemlich alles aus Tradition mitmacht, auf sich allein gestellt aber m. E. genau so versagen würde, möchte ich die Jugend in drei Gruppen einteilen:

Die Aktiven: Sie erfüllen treu ihre religiösen Pflichten, gehen auch regelmäßig zu den Sakramenten. Ein Teil von ihnen nimmt auch aktiv am Jugendleben ihrer Pfarreien oder Bünde teil. Zu ihnen gehören die Kreise, die in echter, jugendlicher Ergriffenheit die Kartage in Maria-Laach erleben und im Mai zur Madonna von Altenberg pilgern. Aber das ist der kleinste Teil der Jugend. Bedeutend größer ist die zweite Gruppe.

Die Laien: Schon der kleinste Anlaß, etwa ein Fußballspiel, genügt, daß sie dem Gottesdienst fernbleiben. Die Sakramente empfangen sie noch ganz ge-

legendlich. An einer größeren Jugendfeier, einer besonderen Veranstaltung nehmen sie hin und wieder teil.

Die Abständigen: Nach dem Vorbild ihrer Eltern gehen sie noch an höchsten Feiertagen zur Kirche. Sakramentenempfang gleich null. Jeder Aktivierung ihres religiösen Lebens, jedenfalls nach den heutigen Methoden, stehen sie völlig apathisch gegenüber.

Zusammenfassend muß man wohl sagen: In der Mitte ein kleiner religiöser Kern, um ihn herum die große Masse, die in immer stärkerer religiöser Lethargie verharret.

#### b) Und die Gründe für dieses Versagen?

Wenn man an das oft so völlig laue Milieu des Elternhauses denkt, wird man kaum erwarten können, daß Jugendliche aus solchen Familien sich religiös sehr betätigen. Was ist ferner auf einen großen Teil dieser Jugend schon alles eingestürzt! Ständen sie nicht als Kinder schon zwischen zwei Lagern, die sie beide für sich beanspruchten? In der Staatsjugend gab es einen freien Samstag-nachmittag als Einstimmung auf den Tag des Herrn für sie nicht mehr, zur Erfüllung der Sonntagspflicht wurde oft tatsächlich keine Gelegenheit gegeben. Die religiöse Überzeugung hingegen wurde mißachtet, ihr katholisches Ehrgefühl durch Schmähungen gegen kirchliche Persönlichkeiten und durch Fälschungen der Kirchengeschichte verletzt, die Freiheit des Gewissens mißachtet. Dazu der Einfluß des Lager- und Soldatenlebens in den ersten Jugendjahren. All das kann unmöglich spurlos an jungen Menschen vorübergehen.

Hinzu kommt heute die ungeheure Verelendung. Viele Kinder sind doch tatsächlich schon in den nackten Kampf um das Dasein hineingerissen. Not lehrt vielleicht noch beten; daß das Elend aber, besonders wenn es zum Dauerzustand wird, auch in religiöser Hinsicht abstumpfend wirkt, hat man, etwa in Dachau, selbst beobachten können. Die Entschuldigungen für versäumten Kirchenbesuch, wie etwa: „Ich mußte Kartoffeln holen gehen“, „Ich hatte keine Schuhe“, „Ich hatte nichts anzuziehen“, muß der Kenner der Verhältnisse sehr oft als wirklich stichhaltig anerkennen, besonders in sozial unterschiedlichen Pfarreien.

## II. Der Weg zu den Abständigen

Das große Anliegen also heißt: Wie kommen wir an die große Masse der abständigen Jugendlichen heran? Den Pessimismus vieler Erwachsener zeigte mir typisch ein Gespräch, das ich kurz nach Kriegsende mit einer alten Dame führte. „Nun, und was werden Sie jetzt machen, Herr Pater?“, so fragte sie mich. „Jetzt werde ich meine ganze Lebensarbeit der Jugend schenken“, war meine Antwort. „Da tun Sie recht daran! Aber ob es viel Zweck hat bei unserer verdorbenen Jugend von heute?“ — Ist wirklich alles verloren? Soll man sich nur um den guten Kern kümmern und die übrigen ihren Weg gehen lassen? Das entspräche, obwohl es leichter wäre, sicher nicht der Gesinnung des Guten Hirten, der ja kam, nicht die Gerechten zu berufen, sondern die Sünder. Wobei ich nicht daran denke, etwa die Gerechten mit dem guten Kern, die Sünder mit der Masse gleichzusetzen. Nur werden neue Wege und Formen nötig sein.

I. Auf dem Gebiet der außerordentlichen Jugendseelsorge glaube ich einen solchen Weg gefunden zu haben, nämlich: die Religiösen Jugendwochen: Hier ging es nicht nur darum, die „Aktiven“ zu beeinflussen, was auch bei ihnen nötig ist, sondern vor allem die übrige Masse der Jugend. Außenstehende trösten sich damit, daß diese doch in der monatlichen Meß- und Kommunionfeier und evtl. monatlichen Jugendpredigt erfaßt werden. Ein verhängnisvoller Irrtum! Denn auch zu diesen Übungen kommen meist nur die Mitglieder der Gruppen. Zu den RJW wurden zunächst einmal alle wenigstens getauften Jugendlichen der Pfarrei aufgerufen. Nicht nur von der Kanzel herab, denn ein Teil von ihnen ist ja gar nicht in der Sonntagsmesse, sondern durch die gedruckte

Einladung der Seelsorger, die jeder zugestellt bekam. Sie war meist vierseitig, oft sehr geschmackvoll aufgemacht. Der ständige Seelsorger muß am besten seine Jugend kennen und die Form ihrer Ansprechbarkeit, deshalb schrieb er selbst den Text der Einladung. Je persönlicher, desto besser. Außerdem war der Plan der Woche genau mitgeteilt: wir begannen morgens immer mit einer Jugendmesse, bei der eine kurze Ansprache gehalten wurde, dann waren zwischen 15 und 21 Uhr vier Vorträge: für die 12- bis 14jährigen Mädchen, die 12- bis 14jährigen Jungen, die Jungmädchen, die Jungmänner. Die Woche schloß am Sonntagmorgen mit gemeinsamer heiliger Kommunion der gesamten Jugend und einer großen Feierstunde in Gegenwart der Eltern und Gemeinde am späten Nachmittag. Als oberste Altersgrenze war das 25. Jahr gesetzt.

Zahlenmäßig galt es als guter Erfolg, wenn 8 bis 10% der Gesamtseelenzahl der Pfarrei kamen, also von 5000 Seelen 400 bis 500 Jugendliche im Alter von über 12 Jahren. Der Höhepunkt wurde einmal bei einer Pfarrei von 7000 Seelen mit fast 900 Teilnehmern erreicht. Die Woche begann am Montag mit der niedrigsten Zahl, um bis Mittwoch zu steigen und dann gleich zu bleiben. Auch Samstag wurden die Vorträge gehalten, dafür war schon von Donnerstag an Gelegenheit zur Beichte. Morgens kamen durchschnittlich 75% der abendlichen Besucher. Die Vorträge wurden grundsätzlich nicht in der Kirche, sondern in Sälen gehalten, Pfarrsaal, Kolpingssaal, Kindergarten, in einigen Fällen auch in Gasthause Sälen. Da mir immer wieder die Pfarrer versicherten, daß sie in den abendlichen Vorträgen ihnen ganz unbekannte Gesichter sähen, gar nicht gewußt hätten, daß sie so viele Jugendliche hätten, noch nie so viele Jugendliche an der Kommunionbank sahen u. ä., darf man mit Dank gegen Gott wohl sagen, daß es tatsächlich gelungen ist, einen Teil der abständigen Jugendlichen durch die RJW zu erfassen. So wurde aus der RJW unbemerkt eine Jugendmission, eine Bezeichnung, die aber grundsätzlich vermieden wurde.

Genau so wenig wie von einer Volksmission wird man auch von einer RJW eine dauernde Umwandlung aller Jugendlichen erwarten können. Diese behalten auch hinterher ihre Schwachheit und ihre Leidenschaften. Trotzdem ist es verfehlt, etwa von einem „Strohfeuer“ sprechen zu wollen, wenn auch der Besuch der Gruppenstunden usw. nicht plötzlich emporschnellt. Wie viele haben wieder einmal ihre Rechnung mit dem Herrgott in Ordnung gebracht, haben sich begeistert für die Sache Christi und für ein reines Jugendleben, wie ich es immer wieder durch die Briefe der Jungen und Mädchen feststellen durfte.

2. Geistliche haben mich manchmal gefragt, wodurch eigentlich der Erfolg der RJW begründet sei, es sei doch eigentlich gar nichts Besonderes und Neues gesagt worden. Tatsächlich war der Inhalt der Vorträge höchst einfach, aber vielleicht wirkte er gerade dadurch: in der ersten Hälfte der Woche die Grundwahrheiten des Exerzitienbüchleins des hl. Ignatius, in der zweiten Hälfte daneben Jugend- und Lebensfragen, mit denen sich immer wieder die Jugend, besonders die heutige, auseinandersetzen muß. Aber neben dem *id, quod* ist wohl auch der *modus, quo* zu berücksichtigen, die ganze Art, mit der der heutige Jugendliche angesprochen werden muß, wenn er wirklich gepackt werden soll. Hier fand ich später vieles, was ich zunächst nur ahnte und beinahe zaghaft tat, zu meiner Freude bei dem begnadeten Jugendapostel Tihamér Tóth bestätigt, dessen Seligsprechungsprozeß eingeleitet wird. Ich möchte hier vier Punkte nennen für das Ansprechen der heutigen Jugendlichen.

a) An erster Stelle die Natürlichkeit. Verwickelte Redensarten, langatmige Redewendungen, gar den „Predigtton“ verträgt der heutige jugendliche Mensch nicht. Er liebt den direkten Anruf, hat es lieber, wenn man mit ihm plaudert, wie er auch mit einem Freunde plaudern würde. Der Jugendliche will nicht „angepredigt“ werden. Auch in der Kirche liebe ich es immer, mich zur Jugendpredigt mitten zwischen die Jugend zu stellen (ein wenig erhöht, auf

einem kleinen Podium oder einer verdeckten Kiste), abgesehen natürlich von ganz großen und gefüllten Kirchen. Man spürt immer wieder, wie sofort eine ganz andere, viel persönlichere Bindung zwischen Jugend und Priester dadurch hergestellt wird. „Es stößt mich immer ab, daß der Prediger so hoch und weit weg von einem steht. Ich finde: das beiderseitige Verstehen wird viel leichter hergestellt durch eine Art Unterhaltung, genau so wie es in dieser Woche gemacht wurde.“ So schrieb mir ein Junge.

b) Das zweite Erfordernis heißt: Einfachheit. Die Unwissenheit in religiösen Dingen, nicht nur bei den Abständigen, ist erschreckend groß und es ist am besten, möglichst wenig vorauszusetzen. Ein 16jähriger, der monatlich kommunizierte und sich rein gehalten hatte, antwortete auf die Frage nach der Zahl der göttlichen Personen: eine. Auf den Hinweis, daß es drei seien, meinte er, dann sei wohl Maria eine von ihnen! Wer von den heute 15–18jährigen hat denn einen wirklich geregelten Religionsunterricht erhalten können? Tiefere und schwerere Themen, über deren Berechtigung kein Wort verloren zu werden braucht, gehen bei der Masse hoch über die Köpfe hinweg. Es heißt heute: Mut zur einfachen Predigt. Wenn sie einem selbst zu einfach vorkommt, dann wird sie verstanden. Die Gefahr liegt nahe, daß man sich die geistig Regsamen vor Augen hält und dabei den Durchschnitt vergißt.

c) Verständnis und Herzlichkeit: Das ist die vielleicht wichtigste Forderung. Die Jugend muß merken, daß ich sie verstehen, ihr helfen will, Mitleid habe mit ihrer Schwäche und Not, sie trotz allem hochschätze, höher als sie sich vielleicht selbst. Wenn sie die Liebe des Herzens spürt, dann ist sie schon halb gewonnen, läßt sich dann auch gerne etwas sagen. Die priesterliche Liebe zur Jugend, ohne die ein Jugendseelsorger undenkbar ist, warum sollte man sie vor den Jungen und Mädchen verbergen? „Ut porta pateat, magisque cor!“ Daß das angenommen wird, zeigt der Brief eines 20jährigen Studenten: „Der junge Mensch wird heute bei jedem skeptisch, der ihm in Form eines Spiegels nur seine Fehler und Schwächen vorhält. Der Herr Pater handelte gemäß dem Wort des Paracelsus ‚Der Arzneien beste ist die Liebe‘. Die unausbleibliche Reaktion war die, daß sich der junge Mensch eben sagt: ‚Der da, der will mir ja keinen Spiegel vorhalten, nein, er will mir helfen.‘ Im gleichen Augenblick jedoch hat der Geistliche aber das gewonnen, was ihm allein einen Erfolg verbürgen konnte, nämlich das Vertrauen.“

Von hier ergibt sich eine weitere Forderung: über das Herz zum Verstand! Der heutige Mensch, besonders der Jugendliche, ist mehr psychologisch als logisch eingestellt; man kann ihn leichter bei seinem Herzen, als bei seinem Verstande fangen. Er denkt in vielen Fragen so, wie er fühlt, nicht umgekehrt. Warum sich diese Tatsache nicht zu eigen machen? Gehört mir aber erst einmal das Herz des jungen Menschen, so fällt mir sein Verstand von selbst zu. Deshalb muß der Jugendliche fühlen: dieser Priester da hat ein Herz voll Liebe und Güte für dich, er meint es nur gut mit dir. Die Worte, die mir ein junges Mädchen bei der ersten Jugendwoche im August 1945 schrieb, habe ich bei fast jeder der 45 RJW zu hören bekommen: „Viele von uns kamen das erste Mal eigentlich nur aus Neugierde. Aber gleich nach dem ersten Vortrag wußten und fühlten wir, daß Sie uns verstehen würden, und wir kamen gern und freudig zur hl. Messe und zu den Vorträgen.“

d) Und schließlich: Jugendnähe! Dazu muß ich aber die Jugend kennen. Außer der Beichte lerne ich sie am besten da kennen, wo sie sich aufhält, in der Familie, mehr noch auf der Straße, auf der Arbeitsstätte, in der Schule, beim Sport, im Kino, nicht aber vom Schreibtisch her. Die Jugend ist größtenteils nicht objektiv, sondern subjektiv eingestellt. Vielleicht wirkt im ersten Moment mehr der Mann, der ihr die Sache vorträgt, als diese selbst. Warum nicht diese Naturgegebenheit benutzen, nicht um dabei stehen zu bleiben, sondern um von



da aus weiterzuführen? Wenn der Apostel „allen alles werden wollte, um auf jede Weise einige zu gewinnen“, warum soll ich der Jugend nicht in einer ihr eigentümlichen, frischen Art gegenüber treten? Der Brief eines 17jährigen, für den, nebenbei bemerkt, die RJW eine völlige innere Umkehr brachte, zeigt in seiner köstlichen Offenheit, wodurch er zunächst gewonnen wurde: „Im Pfarrsaal versammelten wir uns um 20 Uhr. Auf dem Podium stand ein Tisch mit purpurner Decke, aha dachte ich, das Rednerpult. Dahinter ein großes Kreuz, umrahmt von Bannern und Blumen. Und nun kam der Pater und begann seinen Vortrag. Wo bleibt die Rednerbühne? Ach nein! Er sprach, als gehöre er zu uns, halb auf einer Stuhllehne sitzend, welch' jugendliche Art!“ Jugendnähe: die heutige Jugend, selbst auf den Dörfern, ist stärkstens vom Kino her geprägt, sie denkt in Bildern. Also spreche ich bildhaft. Selbst der erwachsene Mensch denkt gern in Bildern und Vorstellungen, nicht nur in abstrakten Begriffen. Der Gebrauch von Bildern und Beispielen mag manchmal den Aufbau und den logischen Gedankengang einer Predigt stören. Aber mit Rücksicht auf den Erfolg kann man über diesen Schönheitsfehler getrost ein Auge zudrücken. Vielleicht etwas überspitzt stellt Prof. Dörner für die Kinderpredigt die Forderung auf, — und das gilt analog auch für die Jugendpredigt, —: „Anschaulich, lebendig! Viel und packend erzählen. Keine Theorie. Eigentlich für jede Idee ein Beispiel. Fast kinoartig, im Zeitalter des Kinos!“ Einige Tage nach der ersten Trierer Jugend-Fastenpredigt sagte mir ein Oberprimaner: „Ihre Predigt vorgestern lief fast filmartig vor mir ab. Ich konnte stundenlang die Bilder nicht mehr aus dem Kopf herauskriegen.“

Wer so zur Jugend spricht, natürlich, einfach, verständnisvoll, herzlich und jugendnah, der wird sie bald gewonnen haben. Und was könnten wir uns mehr wünschen?

3. Erneuerungen: Um die Früchte der RJW zu erhalten, komme ich auf Wunsch der Seelsorger in gewissen Abständen für einen Tag zu einer „Erneuerung“ wieder. Am Abend ist dann in der Kirche für die ganze Pfarrjugend eine größere Jugendpredigt mit anschließender Beichtgelegenheit, am nächsten Morgen Jugendmesse mit Ansprache. Die Erinnerung an das Erlebnis der RJW führt dann immer eine ganze Anzahl in die Kirche, die sonst wohl nicht kommen würden, wenn die Zahl der Teilnehmer der RJW auch nicht ganz erreicht wird.

4. Jugend-Fastenpredigten (JFP): An zwei Orten und in der Bischofsstadt selbst wurde in der diesjährigen Fastenzeit der Versuch einer eigenen JFP gemacht. Die JFP behandelte das eigentliche Thema der Fastenpredigt: das bittere Leiden unseres Herrn und Heilandes, allerdings sehr stark in das Leben des heutigen Jugendlichen hineingestellt. Durch persönliche Werbung, aber auch durch Anschläge an allen Plakatsäulen, durch Zeitungsnotizen usw. wurde eine Teilnehmerzahl von 2000 bis 2500 Jugendlichen in die ganze Fastenzeit hindurch erreicht. Nach vorsichtigen Schätzungen mögen  $\frac{2}{3}$  zu jenen Kreisen gehört haben, die sonst nicht am kirchlichen Jugendleben allzu eifrig teilnehmen. Auch nichtkatholische Jugendliche besuchten diese JFP.

Ich gebe mich allerdings keiner Täuschung hin. Auf diesen, immerhin noch normalen Wegen, werden wir an die letzten Abständigen auch nicht herankommen. Da bleibt nur noch eines: wir müssen zu ihnen gehen, in ihr Milieu hinein, sie von dort aus und vom Beruf her zunächst einmal zu packen suchen.

5. Erfassung vom Milieu her: Im Anschluß an eine RJW versuchte ich einmal in einer etwas verrufenen Straße etwa 30 ungefirmte Jugendliche auf das Sakrament vorzubereiten. Drei wollten und ebensoviele konnten nicht kommen. Den übrigen wird die Abendstunde unvergeßlich sein, da der Bischof ihnen in einer an Ort und Stelle gelegenen Schwesternkapelle die Firmung spendete. Am frühen Morgen des folgenden Tages waren sie alle bei der Kommunionmesse, in der der Heiland in Brotsgestalt zu ihnen kam, bei manchen der 16—17jährigen zum ersten Male nach ihrer Erstkommunion. Auf Wunsch der jungen Menschen

ging ich noch öfter zu einer religiösen Unterweisung zu ihnen. Ich habe hier die Überzeugung gewonnen, daß ein jugendbegeisterter Priester, der in einer Stadt für eine solche Arbeit freigestellt würde, manche verlorene Schäflein wiederfinden würde. Allerdings darf man hier rein gar nichts voraussetzen und sich noch weniger über irgend etwas wundern!

Über ähnliche Versuche (unter der Überschrift „Katholische Werkjugend“) berichtete kürzlich der in Wien erscheinende „Seelsorger“. Unter K. W. sind die 14—16jährigen Lehrjungen oder noch auf eine Lehrstelle Wartenden gemeint. Man sucht sie da auf, wo sie sich meistens aufhalten, auf der Straße, und gibt ihnen die Möglichkeit, sich zwanglos zu treffen, im Sommer auf einem Platz, wo sie spielen können, im Winter in einem einfachen, geheizten Raum. Es kommt zunächst nur darauf an, irgendeinen Kontakt mit dem Priester zu schaffen, deshalb ist die einzige Vorbedingung die katholische Taufe. Man muß darauf gefaßt sein, daß nun alles kommt, die Braven wie die Schlimmen, aber das wird ja gerade bezweckt. Irgendwelche Anforderungen werden zunächst gar nicht gestellt, keiner braucht auch nur einmal mehr zu beten oder weniger zu sündigen. In diesem ihrem Kreis treffen sie zwanglos mit dem Priester und Jungführer zusammen. Ganz allmählich wird das Erdreich gelockert, bei Gelegenheit das Gebet, die Kameradschaft, die Reinheit als selbstverständlich hingestellt. Ist allmählich der Wille dazu da, so gibt man ihnen zu erkennen, daß man weiß, daß sie das nur schwer können. Hier setzt nun der Priester mit Rat und Hilfe ein und zeigt seine Bereitschaft, ihnen zu helfen. Auf diese Weise werden Bindungen geschaffen, die nicht mehr so leicht reißen, denn nichts vergißt bekanntlich ein Junge weniger leicht, als wenn ihm einmal aus schwerer seelischer Not geholfen wurde. Aber dabei darf es nicht bleiben, der Priester und Führer muß jede Gelegenheit erspähen, wo er dem Jungen helfen kann, er muß wirkliches Interesse für alle seine kleinen und großen, nicht nur seelischen, Nöte zeigen. Man kann fast mit Sicherheit sagen, daß der Erfolg dann nicht ausbleibt.

6. Erfassung vom Beruf her: Auf der Suche nach neuen Wegen zur Erfassung der Mittelmäßigen stößt man immer mehr auf die Bedeutung des Berufsprinzips; denn das Berufsinteresse läßt auch jene aufmerken, die sonst abseits stehen. Diesen Weg geht für die Jungarbeiter mit gutem Erfolg in Frankreich die von Kanonikus Cardijn gegründete J.O.C. (Jeunesse Ouvrière Chrétienne), der in Deutschland die kürzlich ins Leben gerufene C.A.J. (Christliche Arbeiter Jugend) entspricht. Für die Schülerjugend hat man dort die J.E.C. (Jeunesse Etudiante Chrétienne), wofür in Deutschland etwa Neu-Deutschland oder die Schülerkongregationen zu setzen sind. Man geht hier von der Beobachtung aus, daß die Bindungen, die Schüler bzw. Jungarbeiter zueinander haben auf Grund ihres gemeinsamen Berufes, so stark sind, daß sie einen Kreis haben müssen, wo sie sich mit Jungen derselben Art treffen. Diese Frage ist besonders in den Großstädten in letzter Zeit brennend geworden, doch würde ihre eingehende Behandlung über den Rahmen dieses Artikels hinausführen.

Nicht, um zum Schluß noch einen „frommen“ Gedanken zu bringen, sondern aus tiefster Überzeugung heraus sei daran erinnert, daß neben allen geschilderten Versuchen Gebet und Opfer die wirksamsten Mittel sind, die Jugend zu dem zu führen, der der beste Freund der Jugend ist, Jesus Christus.

# Übersichten und Berichte

## Erschütterte „Weltfrömmigkeit“

Seit der Renaissance hat sich der Schwerpunkt des Menschen allmählich verlagert. Mit fast religiöser Inbrunst begann der moderne Mensch sich dem Diesseits und seinen Werten zuzuwenden. Schlaglichtartig wird diese Geisteshaltung durch den bekannten Ausspruch Ernst Jüngers beleuchtet: es sei heute „inmitten der Zuschauerringe eines Lichtspiels oder eines Motorrennens eine tiefere Frömmigkeit zu beachten, ... als man sie unter den Kanzeln und vor den Altären noch wahrzunehmen vermag“<sup>1</sup>.

Bis ins zwanzigste Jahrhundert hinein war diese Weltfrömmigkeit von einem geradezu utopischen Optimismus erfüllt. Man hoffte durch Technik und Organisation das verlorene Paradies wiederzugewinnen und schwelgte in Illusionen. Friedrich Engels behauptete z. B.: „die der Menschheit zu Gebote stehende Produktionskraft“ sei „unermesslich“ und die Ertragsfähigkeit des Bodens „ins Unendliche zu steigern“, so daß mit der wachsenden Technisierung und Sozialisierung „die der Menschheit zufallende Arbeit bald auf ein Minimum“ verringert werde<sup>2</sup>. Zuweilen klingen fast biblische Töne an unser Ohr. Man höre etwa den schwärmerischen Kommunisten Wilhelm Weitling: „Heil denen, welche diesen Tag erleben! In den Annalen der Weltgeschichte wird sich kein zweiter solcher finden; denn das wird der Tag der Erkenntnis und Versöhnung sein... Der Mensch wird den alten Menschen ausgezogen haben und die Gesellschaft wie von neuem geboren sein. Vorwärts, Brüder! ... Laßt uns die Stunde der Befreiung erwarten, die unsere Tränen in erquickende Tautropfen, die Erde in ein Paradies und die Menschheit in eine Familie verwandeln wird!“<sup>3</sup> Selbst der sonst so nüchterne russische Sozialist Leo Trotzki bricht in die Worte aus: „Der Mensch wird unvergleichbar stärker, klüger, freier werden. Sein Körper — harmonischer; seine Bewegungen — rhythmischer; seine Stimme — musikalischer; die Formen des Seins werden eine dynamische Theatralik gewinnen. Der menschliche Durchschnitt wird sich bis zum Niveau eines Aristoteles, Goethe, Marx erheben. Über diesen Berggrat werden sich neue Gipfel erheben.“<sup>4</sup> Weniger emphatisch, aber desto überzeugter faßte Ernst Jünger im Jahre 1932 sein Glaubensbekenntnis in den Satz zusammen: die Technik sei die neue Erlöserin; die Arbeit habe kulturellen Charakter; nunmehr werde das „Kleid der Erde jene letzte Fülle und jenen Reichtum“ gewinnen, „in dem sich die Einheit von Herrschaft und Gestalt offenbart, und den keine Absicht zu erzeugen vermag“<sup>5</sup>.

Wenn Ernst Jünger in seinen späteren Werken skeptischer urteilt und das Zerstörerische der Technik immer krasser hervorhebt, so hat doch erst sein jüngerer Bruder Friedrich Georg Jünger den Wahn des technischen Fortschritts taumels mit erbarmungsloser Schärfe entlarvt<sup>6</sup>. Seine Thesen lauten: Durch den technischen Fortschritt ist das Arbeitsquantum nicht vermindert, sondern beständig vermehrt worden. Aber trotz dieser Steigerung der Arbeitsleistung begleitet der Pauperismus „in der Gestalt des Proletariats“, des „Mannes ohne Halm und Ar“, das Zeitalter der Technik und wird es bis zu seinem Ende

<sup>1</sup> Ernst Jünger, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*. Hamburg 1932. S. 217.

<sup>2</sup> Friedrich Engels in den „Deutsch-französischen Jahrbüchern“ 1844. Zit.: W. Sombart, *Der proletarische Sozialismus I*. Jena 1924. S. 326 f.

<sup>3</sup> Wilhelm Weitling, *Garantien der Harmonie und Freiheit*. 1842, S. 57. Zit.: Sombart I, S. 324.

<sup>4</sup> L. Trotzki, *Literatur und Revolution*. 1924, S. 179. Zit.: Sombart I, S. 323.

<sup>5</sup> Ernst Jünger, *Der Arbeiter*, S. 147, 234.

<sup>6</sup> Friedrich Georg Jünger, *Die Perfektion der Technik*. Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt/M. 1946. 157 S., kart. 6,— Mk.

begleiten. Dabei ist es belanglos, „ob der technische Apparat sich in den Händen des Kapitalisten oder des Proletariats befindet, oder ob er vom Staate unmittelbar geleitet wird. Der Pauperismus bleibt, weil er der Sache gemäß ist, weil er dem technischen Denken, das rational durch und durch ist, unweigerlich entspringt“. Alle Technik ist eben unfruchtbar: „Der kleinste technische Arbeitsvorgang verbraucht mehr an Kraft, als er hervorbringt.“ Die Maschine macht deshalb einen „hungrigen Eindruck“; „das Verzehrende, Verschlingende, Fressende der Bewegung, die rastlos und ungesättigt durch die Zeit läuft, zeigt den niegestillten Hunger der Maschine“. Technik ist mechanische Produktion und Organisation „mit einem stets wachsenden Bürokratismus, der ein ungeheures Personal erfordert, ein Personal, das nichts hervorbringt, nichts erzeugt, und das an Kopfzahl um so mehr wächst, je weniger an Erzeugtem und Hervorgebrachtem vorhanden ist“.

Wie man sieht, erwartet Friedrich Georg Jünger vom technischen Fortschritt wahrhaftig kein idyllisches Paradies. Solche „Harmonievorstellungen“ nennt er geradezu „reine Phantasterei“. „Die Maschine ist kein glückspendender Gott, und das Zeitalter der Technik endet in keinem friedlichen und liebenswürdigen Idyll.“ Im Gegenteil! Die Technik ist „Stumpfsinn des Arbeits- und Erwerbslebens“; sie ist „dämonischen und titanischen Charakters“ und von „ungewöhnlicher Häßlichkeit“, was selbst „jene Fülle neuer und seltsamer Geräusche“ offenbart, welche durch die technische Produktion hervorgerufen werden: „Alle diese Geräusche sind durchaus böse, gellend, kreischend, reißend, pfeifend, heulend, und es ist ganz offenbar, daß sie um so böse werden, je mehr die Technik zur Perfektion fortschreitet.“ Die Technik führt zur „Verödung des geistigen Lebens“ und zur „Empfänglichkeit ganzer Schichten der Bevölkerung für Ideologien“. Das Gesetz ihrer starren Mechanik ist auf den modernen Menschen übergegangen: „Daher sein unersättliches Bedürfnis nach Neuigkeiten, das durch keine Rotationsmaschine befriedigt werden kann“; daher die Mechanisierung des Vergnügungsbetriebes, des Sportes, des Kinos. Letztlich ist das alles der Ausdruck des unbefriedigten Lebenshungers, „der die Masse scharf und quälend durchdringt“.

Vergebens wird man bei Friedrich Georg Jünger nach einem Ausweg aus dem Unheil suchen. Seine erschreckenden Gesichte enden hilflos, heillos, hoffnungslos in jener unheimlichen „Angst vor der Zerstörung“, die der moderne Mensch in seinen Nerven spüre. Die Technik sei immer mehr zur Kriegstechnik geworden, was totale Mobilmachung, verstärkten Raubbau und rücksichtslose Einschränkung der Lebenshaltung zur Folge habe. So entarte das technische Zeitalter zu einem saturnischen, das alle Sicherungen hinwegfresse und seine eigenen Kinder verschlinge.

Eine ganz andere Grundhaltung spricht aus dem Buch Peter Paul Pauquets, „Vom Wort zur Tat“<sup>7</sup>. Gewiß, auch Pauquet weiß um die Erschütterung der modernen Weltfrömmigkeit: Die meisten Menschen trauen dem „faszinierenden Redner, bezaubernden Gesellschafter, phänomenalen Architekten, genialen Organisator, bezaubernden, rasanten, mitreißenden Politiker, unübertrefflichen Generaldirektor des weltumspannenden Wirtschaftskonzerns, dem göttlich begabten Ingenieur und Konstrukteur“ nicht mehr recht, der ihnen die Utopie „vom aufs beste organisierten und sozialisierten Leben — vom reibungslosen, schmerzlosen, gesicherten, nahrhaften, genußreichen, paradiesischen Leben schon auf dieser Erde“ vorgaukeln möchte. Das „immerwährende Unternehmen Babel“ ist entlarvt; die Fratze Satans grinst dahinter. Aber — als Christ — verschreibt sich Pauquet nicht einem trostlosen Pessimismus. Er lehnt es ab, „die Errungenschaften der Technik und die erstaunlichen Einsichten der Naturwissenschaften

<sup>7</sup> Peter Paul Pauquet, Vom Wort zur Tat. Verlag Josef Habel, Regensburg 1947. 171 S.



grundsätzlich auf die Seite des Bösen zu schlagen“; künden sie doch „die unaussprechliche Weisheit und Schönheit des Schöpfers“. Zum Paradies wird die Erde freilich nicht mehr werden. Aber immerhin könnte die Menschheit erträglicher leben, wenn sie die Weltfrömmigkeit überwinden und zu Gott zurückkehren würde. Am Fuß des Babylonischen Turmes wurden die Menschen auseinandergetrieben. Zur Einheit zurückfinden können sie nur in dem, der gesagt hat: „Laß sie alle eins sein, wie du, Vater, in mir und ich in dir“ (Joh 17, 21).

Hier wird die schwere Verantwortung offenbar, die wir Christen heute tragen. Mit tiefem Ernst weist Pauquet auf die Forderungen der Stunde hin: Die religiöse Frage könne nicht gelöst werden „ohne einen ernsthaften Versuch, mit der sozialen Frage endlich ins reine zu kommen“; denn es lasse sich „verflucht schlecht beten, wenn der Hunger im Magen bohrt“. Es sei die Feuerprobe der christlichen Gesinnung, „die unsere Pfarrgemeinden in Zukunft zu bestehen haben: ob und wie sie fähig sind, den Fremden, den Heimatlosen, den Besitzlosen einzubeziehen in den Kreis der Liebe am Altar“.

Es überrascht nicht, daß heute, wenn von sozialer und religiöser Neuordnung die Rede ist, unwillkürlich die Gestalt des Armen von Assisi heraufbeschworen wird. Hans Wirtz spricht in seinem Franziskusbuch<sup>8</sup> von der „grausamen Ironie des technischen Fortschritts“, der zwar „den Himmel zu erstürmen, ihn zu erobern, ihn zu entgöttern und so eine Art Groß-Erde zu schaffen“ währte, aber statt dessen zu Chaos und „Tyrannei der unteren Welt gegen den Menschen“ geführt habe und den Menschen selbst zur „zuverlässig funktionierenden Menschen-Maschine“ erniedrigt habe. Wie einst in den Tagen des Bruder Franz stehe auch heute die Welt „vor dem Ruin“. Ihre Rettung könne nur aus dem „Kreuzwege des Armen von Assisi“ kommen, nicht von den behäbigen „tugendhaften Bürger-Christen“. Eine „neue franziskanische Bruderschaft der unbedingten Nachfolge Christi im radikalen Sinne des Evangeliums“ sei die Forderung der Stunde. Es müsse sich ein „immerwährender Aufstand des bestürzten Gewissens“ erheben gegen die „satte Bürgerlichkeit eines spannungslosen, charakterlosen, wohlhabigen Allerwelt-Christentums“. — „Wir aber“, so schließt Hans Wirtz, „wir unbekannten Gläubigen, wir Hauptschuldigen am Zerfall heiliger Ordnungen, wir Jungen sind bereit: mit euch und unter eurer Führung die neuen Wege franziskanischer Lebenshaltung und Lebensbewältigung zu gehen. Wir waren — hört es! — noch nie so bereit.“

Dr. Joseph Höffner

### „Erstkommunion“ und „feierliche Kommunion“ in Frankreich

Vor einiger Zeit berichtete der „Kirchliche Nachrichtendienst“<sup>1</sup>, der französische Episkopat habe beschlossen, die erste hl. Kommunion auf das 12. Lebensjahr heraufzusetzen; ein 3jähriger Erstkommunionunterricht müsse vorausgehen.

Unwillkürlich war man befremdet. Hatte nicht die Sakramentenkongregation in ihrer Einleitung zum Frühkommuniondekret vom 8. 8. 1910 sich ausdrücklich darauf berufen, daß schon Papst Pius IX. durch einen Brief des Kardinals Antonelli an die französischen Bischöfe vom 12. 3. 1866 „die in gewisse Diözesen sich einschleichende Sitte, die Erstkommunion auf reifere, und zwar festgelegte Jahre zu verschieben, scharf mißbilligt habe“ („acriter improbat“), daß ferner die Konzilskongregation am 15. 3. 1851 ein Kapitel des Provinzialkonzils von Rouen verbessert habe, in dem verboten wurde, die Kinder unter 12 Jahren zur hl. Kommunion zuzulassen? „Ähnlich“, so heißt es weiter im Dekret, „entschied die Sakramentenkongregation in der Sache Straßburg am 25. 3. 1910.“ Es handelte sich darum, ob die Kinder mit 12 oder mit 14 Jahren zur heiligen Kommunion zugelassen werden sollten. Die Antwort lautete: Knaben und Mädchen seien,

<sup>8</sup> Hans Wirtz, Bruder Franz in unserer Zeit. F. H. Kerle Verlag, Heidelberg 1946, 178 S., geb. 4,80 Mk.

<sup>1</sup> Kirchl. Nachrichtendienst Koblenz, 17. 9. 1946, Nr. 65.

wenn sie zu den Entscheidungsjahren oder zum Gebrauch der Vernunft gelangt seien, zum heiligen Tische zuzulassen.

Wie verhält es sich nun mit obigem Beschluß des französischen Episkopates? Auf eine Anfrage hin ließ der Kardinalerzbischof von Paris durch seinen Generalvikar folgendes erklären:

„Paris, den 22. Januar 1947

Ew. Hochwürden!

Seine Eminenz hat mir Ihre Anfrage über die Erstkommunion übermittelt. Ich gebe folgende Erläuterungen:

In Frankreich, besonders in Paris, unterscheiden wir die Erstkommunion und die feierliche Kommunion.

Die Erstkommunion soll um das 7. Lebensjahr empfangen werden. Unsere Pfarrer arbeiten geduldig daran, dies durchzusetzen, aber sie stoßen auf hartnäckigen Widerstand zahlreicher Eltern, welche die feierliche Kommunion mit der Erstkommunion verwechseln.

Viele Halbchristen („Demi-Chrétiens“) sehen in der Erstkommunion vor allem die Gelegenheit, ein rührendes Familienfest mit dem Kinde zu feiern. Nach und nach wird jedoch die echte („vraie“) Erstkommunion um das 7. Lebensjahr Sitte.

Warum halten wir nun an einer feierlichen Kommunion um das 11. oder 12. Lebensjahr fest? Weil die Eltern daran festhalten, ohne sich freilich allzu viel um den Katechismusunterricht zu kümmern. Das veranlaßt uns, einen dreijährigen, verpflichtenden Katechismusunterricht als Voraussetzung für die Zulassung zu fordern. Ein ziemlich beträchtlicher Teil der Kinder besucht nach der feierlichen Kommunion den Katechismusunterricht überhaupt nicht mehr und gerade, um diesen so verhängnisvollen Abbruch der religiösen Unterweisung hinauszuschieben, haben wir die feierliche Kommunion auf das 12. Lebensjahr hinaufgesetzt.

Das Programm ist dieses:

Die Kinder empfangen ihre Erstkommunion um das 7. Lebensjahr, sie besuchen regelmäßig den Katechismusunterricht bis zu ihrem 12. Jahr; sie nehmen dann an einer feierlichen Kommunion teil, deren vorzügliche Bedeutung in der damit verbundenen Erneuerung der Taufgelübde liegt.

Im Falle, daß die Kinder ihre Erstkommunion erst mit 12 Jahren empfangen, wird diese Hinauszögerung ihres eucharistischen Lebens aufgewogen durch einen ausgiebigen und darum tiefere Wurzeln schlagenden Religionsunterricht.

Genehmigen Sie...

(gez.) A. Leclerc. (?)

Generalvikar.“

Die Notiz der „Kirchlichen Nachrichten“ gab also wegen ihrer Kürze kein richtiges Bild des Sachverhaltes. In Wirklichkeit steht der französische Episkopat voll und ganz auf dem Boden des Frühkommuniondekretes. Die erste heilige Kommunion um das 7. Lebensjahr ist und bleibt auch in Frankreich das zu erstrebende Ideal. Die Verordnung, daß die feierliche Kommunion erst mit 12 Jahren stattfinden soll und daß dazu jene Kinder zugelassen werden, die an dem dreijährigen Katechismusunterricht regelmäßig teilgenommen haben, stimmt mit dem Frühkommuniondekret überein. Denn dort heißt es ausdrücklich: „Für die erste Beichte und die erste Kommunion ist keine vollständige und tiefere Kenntnis der christlichen Glaubenslehre notwendig. Das Kind wird jedoch nachher den ganzen Katechismus nach Maßgabe seines Verständnisses nach und nach erlernen müssen.“ Was ist also zu tun, wenn das Kind, wie es in Frankreich bei den sog. „Halbchristen“ der Fall ist, nach Empfang der Erstkommunion dem Katechismusunterricht einfach den Rücken kehrt und so mit äußerst mangelhaften religiösen Kenntnissen den Gefahren des Lebens ausgesetzt wird? Dann hätte die Frühkommunion ihren Zweck verfehlt, sie bliebe wohl in den meisten Fällen die erste und die letzte, abgesehen von der heiligen Wegzehrung. Die Voraussetzung des Früh-

kommuniondekretes bez. des nachfolgenden ergänzenden Unterrichtes wäre nicht erfüllt.

Ein dreijähriger regelmäßiger Katechismusunterricht dagegen wird dem Kinde die entsprechende Kenntnis der ganzen Glaubenslehre vermitteln und so dem Dekrete Genüge leisten. Und dabei besteht die begründete Aussicht, daß in diesen Fällen die erste und feierliche Kommunion mit 12 Jahren nicht die letzte bedeutet, sondern daß das Kind auf Grund seiner umfassenderen und tieferen Kenntnis und seines besseren Einlebens in den katholischen Glauben später mit Hilfe der Gnade dem Empfang der Sakramente treu bleibt.

Die Schwierigkeit liegt wohl darin, den regelmäßigen Besuch des dreijährigen Katechismusunterrichtes durchzusetzen, und zwar bei Kindern, die in ihrer großen Mehrzahl die nach Abschaffung aller Pétain'schen Erlasse wieder „religionslosen“ Staatsschulen besuchen. Erinnern wir uns nur an die hinter uns liegende Zeit der Kinderseelsorgestunden.

Aber unsere französischen Mitbrüder besitzen ja, wie ihre Arbeiten in der Pariser Bannmelle und neuerdings die „Fabrikmissionare“ beweisen, auch den schwierigsten Verhältnissen gegenüber einen unbesiegbaren, zu den größten Opfern bereiten Unternehmungsgeist. Möge es ihnen mit Gottes Hilfe gelingen, auch in ihrem Vaterlande die „echte“ Erstkommunion um das 7. Lebensjahr in Aufnahme zu bringen.

Rektor Dr. A. Patheiger, Föhren

### Krise des Dorfes und Doriseelsorge

Die immer stärkere Zunahme der Stadt- und Großstadtbevölkerung, die scheinbar nicht mehr aufzuhaltende Landflucht und das lebhafte Bestreben des Landes, sich kulturell den städtischen Verhältnissen anzupassen, haben in den letzten Jahrzehnten auch seelsorglich zu einer starken Akzentverschiebung geführt, die der Großstadtseelsorge eine größere Bedeutung beizumessen geneigt war als der seelsorglichen Betreuung des Landes.

Schon lange wurde auf die Notwendigkeit einer intensiveren Doriseelsorge hingewiesen und von den „großen geistigen Erschütterungen“ gesprochen<sup>1</sup>, denen es zu begegnen gelte.

Inzwischen ist die Situation eine wesentlich andere geworden. Der Krieg hat zu einer neuen Verschiebung geführt. Die Bevölkerung der ausgebombten Städte mußte zwangsläufig vielfach auf dem Lande Unterkunft suchen. Die endlosen Züge der Evakuierten und Vertriebenen konnten meist in weniger zerstörten Landgemeinden leichter untergebracht werden als in den zerstörten und wohnungsarmen Städten. Die Landbevölkerung ist unnatürlich gewachsen, der Zuwachs ist nicht echt und bildet einen Fremdkörper zwischen dem Bisherigen.

Eine wirtschaftliche Umwälzung von vernichtender Dynamik hat den Stand des Bauern plötzlich in eine ganz neue Wertordnung gestellt. Wie instinktiv dies von der Masse erfaßt und erlebt wurde, beleuchtet die Tatsache, daß bei Berufsnachfragen in den Gefangenenerlägern unmittelbar nach dem Zusammenbruch sich durchweg über 80% als häuerliche Berufe meldeten entgegen einem Friedensdurchschnitt von 23%! Die Entwicklung ist seitdem nicht zur Ruhe gekommen. Der Bauer ist heute der wirklich oder scheinbar Besizende im Gegensatz zu den andern. Wer früher nur im Fernschnellzug auf weiten Strecken reiste, der sucht heute auf kleinen, langweiligen Nebenbahnen nach guten alten Bekannten, an deren Tür er noch auf freundliche Aufnahme hofft oder bei denen er wenigstens mit seiner bescheidenen Kompensation noch Eindruck zu machen erwartet.

Wo der Bauer nicht selbst vom Kriege schwer betroffen ist wie meist in unsern westlichen Grenz- und Frontgebieten, da spielt ihm die wirtschaftliche Lage manche Werte in die Hand; der Bauer ist einer der „Privilegierten“<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> K. Maier: Doriseelsorge. Freiburg 1937, S. 6.

<sup>2</sup> A. Drenker: Überwindung der Verzweiflung. Köln 1946, S. 22.

Es ist nicht leicht für die Dorfseelsorge, sich in dieser neuen Lage zurechtzufinden. Die Tatsache, daß sich hier ganz neue Entwicklungen anbahnen, ist doppelt erschreckend, weil der Seelsorgeklerus gerade auf dem Lande heute meist sehr überaltert ist und der Dinge nicht mehr Herr zu werden vermag. Es rächt sich nun doppelt, daß in vergangenen Jahren die Versetzung auf das Land vielfach entweder ein Zeichen der durch Alter geminderten Fähigkeit oder sogar der Ausdruck einer minderen Einschätzung war.

In einer der wertvollsten Neuerscheinungen dieses Jahres setzt sich Prof. W. Schöllgen mit dem Begriff der „Grenzmoral“ auseinander<sup>3</sup> und deckt mit erschütternder Offenheit die Folgen auf, die das moralische Absinken bis an die äußerste Grenze des noch soeben Erlaubten gerade auf dem Lande gezeitigt hat.

Drei schwerwiegende Folgen scheinen die Seelsorge auf dem Lande heute vor allem zu gefährden. Komte man früher auf dem Lande noch geschlossene Gemeinschaften finden mit einem ungemein starken Bewußtsein der Zusammengehörigkeit und Schicksalsgemeinschaft, so wächst heute auf dem Lande der krasse, schreiende Gegensatz zwischen dem Besitzenden und dem Entbehrenden. Da kann heute der alteingesessene Bauer, der sich auf seinen 300 Morgen Land trotz aller Zerstörung ungleich schneller erholt als irgendein anderer, hartnäckig sein Recht betonen, mit dem er weiterhin Herrenzimmer, EBzimmer, Büro und Arbeitszimmer benötigt, ungeachtet der fünfköpfigen Evakuiertenfamilie, die nebenan einen Raum bewohnt, dessen Fenster noch zum Teil mit Brettern vernagelt, dessen Tür durch eine Decke ersetzt, dessen Verputz zerrissen und zerstört und dessen Mobilar aus einigen elenden Kisten zusammengeschlagen ist. Gegensätze hat das Land auch früher gekannt. Neben dem reichen Großgrundbesitzer hatte schon immer der armselige Saisonarbeiter sein kaum noch bescheidenes Dasein. Jetzt aber wachsen die Unterschiede; denn oft genug war der Evakuierte nebenan früher durchaus kein Armer. Die Unterschiede der Stammeseigenarten, die in der Stadt mit ihrer starken Massenvermischung längst ihr Gewicht verloren haben, reißen jetzt erst recht auf dem Lande den Unterschied zwischen Ortsansässigen und Zugezogenen auf.

Die Wurzel dieses gemeinschaftswidrigen Verhaltens steckt in der andern Erscheinung, die die Lage des Landes heute kennzeichnet. Ist der Materialismus schon überhaupt das Kennzeichen unserer Zeit, so ist er doch ganz besonders die Sünde vieler Bauern. Die tägliche Arbeit, der Aufbau des Erwerbs aus kleinen und kleinsten Einkünften, die Abhängigkeit von der nicht zu beeinflussenden Witterung machte den Bauern schon immer „allzu oft erdgebunden auch dem Geiste nach“<sup>4</sup>. Mehr denn je horet heute mancher Bauer die Werte, mehr noch als der Städter spekuliert er auf Wertbeständigkeit, in steter Sorge um die Zukunft, die doch in Wirklichkeit für den Städter eher beängstigend ist als für den Bauern.

Dieser Materialismus vieler Bauern hängt wiederum mit einem anderen Merkmal zusammen, dem ableitenden sittlichen Zustand auf dem Lande. Hier hat eine Verkettung der Ursachen die Wurzel immer tiefer in den gelockerten Boden getrieben. Die verkehrstechnische Erschließung des Landes brachte zuerst die starke kulturelle Annäherung, das Übergreifen der Vergnügungssucht und Modefreudigkeit von der Stadt auf das Land. Kino und Radio mit ihren starken liberalistischen Tendenzen wirkten sich bald mehr und mehr aus. War das Zurückstreben des Films nach kultureller und sittlicher Höhe sowieso schon schwach, so blieb es zudem mehr auf bestimmte Kreise städtischer Bühnen beschränkt; das Land war weithin Aufnahmegebiet für kulturellen Ramsch. Die starke Binnenwanderung, die dann mit dem Arbeitsdienst, der Landverschickung und dem Wehrdienst anfang, findet schließlich in der Flüchtlingsflut

<sup>3</sup> W. Schöllgen: Grenzmoral. Soziale Krisis und neuer Aufbau Düsseldorf 1946.

<sup>4</sup> C. Noppel: Aedificatio Corporis Christi. Freiburg 1937, S. 19.



kein Ende mehr und führt zu Mischungen und Verschiebungen von unübersehbarer Weite. Der Begriff der Diaspora ist im Schwinden begriffen. Wo früher Diasporagebiete waren, sind heute Riesenpfarreien zugewanderter Katholiken mit ungeahntem Mangel an Seelsorgern, an Kirchen und allen kultischen Hilfen. Wo früher einheitlich-geschlossene konfessionelle Gebiete waren, macht sich eine starke konfessionelle Durchsetzung niveausenkend bemerkbar. Entwurzelung von der Heimat, soziale Entrechtung und Verelendung machen die Zugewanderten nur zu oft zu Bazillenträgern der Sittenlosigkeit.

Wie die durch den Krieg bedingte langjährige Trennung der Ehepartner wirkte, was das zwangsläufige Zusammenleben und Zusammenarbeiten mit Ausländern und Kriegsgefangenen verursachte, was schließlich eine mit allen Mitteln geistiger Vergewaltigung durchgeführte Propaganda des Neuheidentums vermochte, das alles braucht kaum gesagt zu werden.

Ein Problem von besonderem Gewicht ist der Schwarzhandel. Er kennzeichnet die Lage fast querschnittartig. Asoziale Haltung, Materialismus und sittlicher Verfall haben gleichermaßen ihren Anteil daran. Doch ist dieses Problem vom Bauern aus allein keineswegs zu lösen. Es ist nicht leicht, die Schuld an diesen Verhältnissen gerecht abzuwägen. Der Schwarzhandel geht ja bis in die ersten Kriegsjahre, ja sogar bis in die Vorkriegsjahre zurück. Er war die fast naturnotwendige Folge der Verknappung bestimmter Güter. Folgerichtig wuchs und wächst er mit wachsender Verknappung. Wenn auch eine wirtschaftliche Lösung durch den Ausgleich von Angebot und Nachfrage zustandekäme, so ist damit die sittliche Seite der Frage noch nicht geläutert. Wenn — man könnte mit gleichem Recht sagen: weil — es nicht gelingt, die sittliche Lösung vor der wirtschaftlichen einhergehen zu lassen, darf uns das Schuldbewußtsein über unsere tiefstehenden sittlichen Mängel nicht verlassen.

Wo aber liegt die Schuld? Es gibt Wucherpreise im Angebot und in der Nachfrage. Es gibt Not, die Hilfe sucht um jeden Preis und mit jedem Verzicht. Es gibt berechnende Klugheit, die in der Not die Möglichkeit eines Gewinnes sieht. Jedes verallgemeinernde Urteil wäre ein Unrecht aus Vorurteil. Es wird heute von der Bauernschaft offen ausgesprochen: der Bauer findet keine Arbeitskraft mehr gegen Entgelt, er muß die Hilfe, ohne die er die Arbeit nicht schaffen kann, mit Deputaten entlohnen. Er findet die notwendigen Bedarfsmittel für seinen Betrieb nicht, kein Bindegarn, keine Ersatzklinge für den Mäher, kein Ersatzteil für seine Maschinen, wenn er den Gegenwert nicht kompensiert. Ohne diese Hilfsmittel arbeitet er mit bedeutenden Verlusten, ohne Ersatzteile liegen seine Maschinen brach. Ohne schwarzgekauften Kunstdünger sind seine Erträge ungleich geringer.

Erliegt der Bauer einmal dieser Zwangslage, die ihn vor ein unentrinnbares Dilemma stellt, so wird es schwer, die Grenze des Erlaubten und Nicht-mehr-Erlaubten zu ziehen. Hier wird das Problem der Grenzmoral zum Komplex. Die Versuchung aber geht weiter. Wenn der Bauer, der gezwungen war, sich notwendige Dinge auf schwarzem Wege zu beschaffen, plötzlich vor dem Angebot des berufsmäßigen Wucherers steht, dann ist die Gefahr menschlich so groß, daß er das Maß der Rechtschaffenheit nicht mehr erkennt. Dann ist der Bauer zwar nicht frei von Schuld. Aber die größere Schuld hat der Kolporteur, der im Gewand des Hausierers die Dorfstraße abkämmt.

Wenn eine Frau aus der Stadt täglich auf dem Lande Eier einkauft und 30 Mark pro Ei bietet und zahlt, ihre Ware am Abend auf dem Schwarzen Markt der Großstadt mit zehn Prozent Aufschlag weiterverkauft, so rollt dieses einzelne Faktum die überaus verwickelte Frage der sittlichen Wertung nach allen Seiten auf.

Wenn ein Mann von drei Hühnern lebt, indem er die Eier alle auf dem Schwarzen Markt zuerst gegen amerikanische Zigaretten umsetzt, diese dann verkauft und schließlich einen Monatserlös von 3000 Mark hat, so beleuchtet

dieses Beispiel einen sittlichen Zerfall, der jedes rechtschaffene Lebensgebarren unterbindet und nichts übrigläßt als ein sittliches Wrack. Daß solche Menschen einmal ein furchtbares Erwachen und Ernüchtern kosten werden (wenn es zu spät ist), ändert vorläufig an dem traurigen Bild dieses unaufhaltsamen Unterganges nichts.

Wer heute auf dem Lande lebt und seine Türe nicht mit Abweisungen und Verboten panzert, der weiß aber, wie wenig es die Not ist, die bettelnd vorbeikommt, und wieviel häufiger dagegen der Ausbeuter anklopft, der berufsmäßige Schwarzhändler, von dem man alles haben kann, vom Drahtstift bis zum Herrenzimmer, und der auch alles in Zahlung nimmt vom Hühnerei bis zum Mastochsen.

Ungesunde wirtschaftliche Verhältnisse können an sich keine Entschuldigung sein für sittliche Fehlhandlungen. Es läßt sich aber immer deutlicher erkennen, daß die gegenwärtige Lage zu einer endlosen Schraube geworden ist, die mit jeder treibenden Drehung das Maschennetz der Verwicklungen immer enger schlingt. Was soll man etwa dem Bauern sagen, der für das ihm rechtmäßig zustehende Ferkel 150 Mark zahlte, dann nach sechsmonatiger Mast für das nicht ausgewachsene Tier bei der Zwangsabgabe 125 Mark zurückerhielt? Auch das sind sittliche Probleme, die man keineswegs mit schönen Gesten und leeren Worten abtun kann.

Was schließlich auf den Bauern entmutigend wirkt oder ihn vielmehr ermutigt, seine Unkorrektheiten zu entschuldigen, ist ein Mißerfolg in der großen Gesamtwirkung, ist das — wahre oder unwahre — Gerücht, ist das Versagen der Versorgungsorganisation, die einen beträchtlichen Teil seiner Leistung zunichte machen.

Das System der Bewirtschaftung ist notwendig, die Hungerkatastrophe wäre sonst gar nicht auszudenken. Sie hat für den Bauern die psychologisch störende Wirkung, daß der Erzeuger nicht mehr sieht, wohin sein Erzeugnis fließt, daß das Ergebnis seiner Arbeit sich unsichtbar verteilt und seiner Überwachung entzogen ist und — so empfindet es schließlich der allzu erdgebundene und naive Mensch — der Bauer nicht mehr weiß, warum er arbeitet. Man darf die psychologische Seite der Bewirtschaftung nicht übersehen: sie macht den Bauern zu einem guten Teil zum Fabrikarbeiter und entzieht ihm den handwerklichen Kontakt mit dem Verbraucher. Sie trägt also zur Proletarisierung der Landbevölkerung bei und auf diesem Umwege fördert sie wiederum den Materialismus.

Alle diese Argumente sollen und können den Bauern nicht entschuldigen. Sie zeigen aber, daß auch andere mitverantwortlich und mitschuldig sind und die Last der Verhältnisse in einem weiten Umfange bereits vor der Schuld des Menschen ihr zerstörendes Werk vollbringt.

Der Seelsorger auf dem Land steht heute vor diesen besonderen Aufgaben unserer Zeit. Der Schwarzhandel wird nicht unterbunden durch den steten Hinweis auf die Abgabepflicht, auch nicht durch die ununterbrochene Mahnung an die Pflicht zur Nächstenliebe. Die sinkende Sittlichkeit wird nicht aufgehalten durch stete Ermahnung an die Erfüllung des Schöpferwillens in- und außerhalb der Ehe, erst recht nicht durch geharnischte Höllenpredigten. Die Erneuerung muß viel tiefer in der Grundlegung einer christlichen Existenz anfangen.

Wenn auch viele Vergleichspunkte sich gebildet haben zwischen der religiös-sittlichen Lage des Landes und der Stadt, so lassen sich dennoch städtische Methoden der Seelsorge auf dem Lande nicht ohne weiteres kopieren. Viele Ernüchterung und Enttäuschung hat in diesem Fehler ihren Ursprung. Wer viele Jahre in der Stadt als Kaplan erfolgreiche Arbeit tat und nun plötzlich aufs Land verschlagen wird, der muß weithin umlernen, muß weithin neue Wege suchen und finden. Seine Seelsorgepraxis aus großpfarrlichem Verhältnis findet auf dem Lande keine Voraussetzungen mehr.

Auch heute bildet das Dorf noch eine geschlossene Einheit. Der Kontakt zwischen Seelsorger und Volk ist ein ganz anderer oder kann wenigstens ein ganz anderer sein als in der Stadt. Elite, Kerntruppe und Laienhilfe sind kaum vorhanden oder arbeiten jedenfalls in anderer Art und Weise. Standesseelsorge und Vereinsleben entwickeln sich in der Enge der Verhältnisse und bei den meist bedeutend geringeren Größenverhältnissen in anderer Richtung. Die Arbeit der Landbevölkerung ist stärker saisonbedingt und macht auch die seelsorgliche Arbeit abhängiger vom Wechsel der Jahreszeiten als dies in der Stadt der Fall ist.

Daraus werden schon manche handgreifliche Forderungen für die Dorfseelsorge unserer Zeit sichtbar.

Mehr noch als in der Stadt ist heute auf dem Lande die dogmatische Predigt notwendig. Die religiöse Unwissenheit ist erschreckend groß. Die Stellungnahme zu brennenden Tagesfragen dagegen ist nicht immer so vordringlich wie in der Stadt mit ihrem noch immer schneller und kräftiger pulsierenden Leben. Die belehrende Predigt in der gleichnisgesättigten Gestalt des biblischen Wortes muß das Glaubensleben auf dem Lande neu aufbauen. Wenn die Predigt eines Jahres einmal die Gerechtigkeit als übernatürliche Existenz nahegebracht hat, so wird sie mehr erreicht haben als ein Jahreszyklus Kasuistik de iustitia.

Vermittlung christlicher Lebensweisheit in konkreter Form für den Alltagsgebrauch muß vor allem die Aufgabe einer systematischen Standesseelsorge während der Wintermonate, aber auch das latente Ziel und der heimliche Tenor der Hausseelsorge sein. In der Erwachsenen-seelsorge kommt dabei nach den Jahren systematischer pädagogischer Irreführung und Verziehung der Elternschulung und den Erziehungsfragen eine besondere Bedeutung zu. Gute Erzieher zu erziehen ist die beste Fundierung einer gesunden Zukunft.

Lebendiges gottesdienstliches Leben muß das Landvolk aus seiner vielfachen Stumpfheit und Interesselosigkeit aufrütteln. Ein zur Tradition gewordenes Christentum ist deswegen noch nicht tot. Es ist unsagbar schwer, einen verkümmern den Organismus zu neuem Leben zu erwecken. Aus einem sterbenden Leib, der nur noch lebt, weil das Herz noch an seine Muskelreaktionen gewohnt ist, der aber nicht mehr lebensfähig ist, weil keine lebendigen, treibenden Kräfte mehr vorhanden sind, wird der Arzt kein neues Leben mehr entzünden können. Hier aber handelt es sich nicht um verkümmern den Stoff, sondern um das Leben der Übernatur, dem die sakramentale Kraft eine Wiedergeburt nie versagt und stets ermöglicht. Schließlich hat sich doch unser Volk in den letzten Jahren wiederholt in seiner überwältigenden Mehrheit als christlich bekannt, und dieses so viel verachtete Tauschein- und Traditionschristentum hat die Welle des Glaubensabfalles immerhin in recht bescheidenen Grenzen gehalten. Trägheit und Tod sind also noch wohlgeschieden. So wird der glimmende Funke auch wieder zur lodernden Flamme werden können. Wenn dies die Dorfseelsorge mit ihrer breiteren Basis und ihrer günstigeren Verhältniszahl von Priester und Volk erkennt, so wird einmal die Gesundung unseres Volkes vom Lande her ihren Ausgang nehmen.

Pfarrer Hans Steffens, Frauwüllesheim über Düren/Rhld.

### **Betrugsversuche bei kirchlichen Todeserklärungen und Eheprozessen**

1. Schon nach dem Weltkrieg 1914/1918 waren die Fälle von Todeserklärungen häufig, da die Frauen vermißter Soldaten wieder heiraten wollten in der Annahme, daß ihre Männer nicht mehr am Leben seien. Nach dem Kriege 1939/45 aber mehren sich diese Fälle gar sehr, da einerseits viel mehr Männer vermißt sind und sich aus der Kriegsgefangenschaft noch nicht gemeldet haben, andererseits aber infolge der Massenevakuierungen in und nach dem Kriege und der Fliegerangriffe auch manche Frauen verschollen sind. Um der Heiligkeit und Unauflöslichkeit der Ehe willen legt die Kirche großen Wert darauf, daß Ehe-

gatten vermißter Männer und Frauen erst dann eine neue kirchliche Ehe eingehen, wenn der Tod des vermißten Gatten mit moralischer Gewißheit festgestellt ist.

Im Kfchlichen Amtsanzeiger für die Diözese Trier wurde im Dezember 1946 (KAA 1946 Nr. 246) eine Verordnung über die Trauung verwitweter Personen und die Feststellung des Ledigstandes veröffentlicht, in der unter Hinweis auf die Verordnungen der Bischöflichen Behörde von Trier aus den Jahren 1915 bis 1920 die Pfarrer verpflichtet werden, in allen Fällen einer Wiederverheiratung von Personen, sofern nicht einwandfreie amtliche Sterbeurkunden vorgelegt werden, die Beweisunterlagen für den Tod des vermißten Ehegatten zu sammeln und der Bischöflichen Behörde zur Entscheidung vorzulegen, auch wenn eine staatliche Todeserklärung erfolgt ist. In schwierigen Fällen wird die Entscheidung über die kirchliche Todeserklärung in einem Gerichtsverfahren, und zwar von einem Kollegium von drei Richtern gefällt.

Wie wichtig es ist, daß derartige Fälle eingehend geprüft werden, bevor die Erlaubnis zur Eingehung einer neuen Ehe gegeben wird, beweisen verschiedene Vorkommnisse aus der letzten Zeit. Die Erfahrungen der Bischöflichen Behörde Trier in den letzten Monaten haben gezeigt, daß Todeserklärungssachen fast nur durch Zufall, d. h. anläßlich von Ehedispensgesuchen, bei der kirchlichen Behörde eingegangen sind.

Wir bringen im folgenden einige Beispiele offenkundigster Betrugsversuche:

a) Der Protestant E.K., verheiratet mit der Protestantin M.S. und wohnhaft in Mitteldeutschland, will eine Katholikin aus dem Bistum Trier heiraten und gibt an, daß seine erste Frau in einem Orte X. in Lothringen seit 1943 evakuiert gewesen und dort am 21. Sept. 1944 umgekommen sei, als das Haus, in dem sie wohnte, durch Granatbeschuß vollständig zerstört worden sei. Zum Beweis legt er eine von einem Standesamt innerhalb des Bistums Trier beglaubigte Abschrift folgender eidesstattlicher Erklärung vor:

„Eidesstattliche Erklärung.

Wir, Fouguet Paul, wohnhaft X, Nr. 85, und Berger François, wohnhaft X, Nr. 87, erklären hiermit an Eides Statt, daß Frau M.K. mit ihrer Tochter C. etwa von August 1943 an sich in X, Nr. 86 besuchsweise aufgehalten hat. Infolge der Kriegereignisse wurde das Haus Nr. 86 am 21. Sept. 1944 durch Artilleriebeschuß vollkommen zerstört. Alle Bewohner des Hauses Nr. 86 sind dabei ums Leben gekommen. Eine Identifizierung der bei den Aufräumarbeiten vorgefundenen menschlichen Überreste war nicht mehr möglich. Da Frau K. und ihre Tochter nach diesen Tagen hier nicht mehr gesehen wurden, ist mit Sicherheit anzunehmen, daß sie sich unter den Todesopfern befanden.

gez. Paul Fouguet

gez. Berger François.

(Stempel) X., den 17. November 1946.

Der Bürgermeister

gez. Unterschrift.

Die Richtigkeit neben stehender Unterschriften bescheinigt.“

Eine Anfrage bei dem zuständigen Pfarrer erbrachte folgendes Ergebnis:

Der Pfarrer von X. hat sich beim Bürgermeisteramt und bei Privatleuten in X. erkundigt und festgestellt, daß niemand die Frau K. gekannt hat; nicht einmal auf dem Ernährungsamt kann man sich erinnern, jemals den Namen der Frau gehört zu haben.

In keiner einzigen Straße von X. gibt es eine Hausnummer 86. Kein einziges Haus in X. wurde vollständig zerstört. Die amerikanischen Truppen rückten Anfang September 1944 in X. ein; nach dieser Zeit gab es in X. nur ein einziges Opfer des Krieges, einen italienischen Familienvater.

Auch die Zeugen Paul Fouguet und François Berger sind auf dem Bürgermeisteramt nicht bekannt. Wohl gibt es einen Albin Pongué und einen Charles



Berger; der letztere war aber Soldat und kehrte erst Ende 1944 zurück, kann also von der Sache nichts wissen.

Eine Ortsverwechslung ist kaum annehmbar, da kein Ort ähnlichen Namens in Lothringen existiert.

Durch eine Nachfrage am Heimatort des E.K. wurde festgestellt, daß seine Frau niemals evakuiert war; sie lebt mit ihrem Kinde in ihrer bisherigen Wohnung und wartet auf ihren Mann, der Ende 1945 aus dem Krieg zu ihr zurückgekehrt war, aber nach zwei Monaten sie wieder verlassen hatte, angeblich um in einem Eifelorte sein persönliches Eigentum abzuholen.

Mittlerweile wurde festgestellt, daß die eidesstattliche Erklärung durch eine Flasche Schnaps erschwandelt worden war.

b) Der von seiner Frau getrennt lebende J.M. aus dem Bistum Trier möchte wieder heiraten und erklärt, daß seine Frau im Dezember 1946 außerehelich geboren habe und wenige Tage danach infolge einer Vergiftung in Luxemburg gestorben sei.

Unsere Nachfrage hat ergeben, daß seine Frau weder ein Kind geboren hat noch gestorben ist. Sie wohnt in Y. Es wird dabei mitgeteilt, daß J.M. persönlich bei dem zuständigen Pfarramt in Luxemburg vorgesprochen hat, um eine Urkunde über den Tod seiner noch lebenden Frau ausstellen zu lassen.

c) Der Protestant J.W. aus Ostpreußen ist von seiner katholischen Frau geschieden, läßt sich nach dem Kriege im Bistum Trier nieder und will dort wieder eine Katholikin heiraten. Nach eidlichen Aussagen mehrerer Zeuginnen ist die Frau bei der Evakuierung aus Ostpreußen im Januar 1945 mit dem Dampfer Gustloff, der auf der Höhe von Stolp in Pommern infolge eines Torpedo-Volltreffers untergegangen ist, umgekommen; sie war nicht unter den 250 Überlebenden von den 2500 Personen, die auf dem Schiffe waren. Eine weitere Zeugin sagt aus, daß Frau W. auf dem dritten Schiff in einem Geleit aufgenommen war, und daß nach der Katastrophe der Kapitän dieses untergegangenen Schiffes ihr erklärt habe, außer ihm sei niemand von der 250 Personen starken Besatzung des Schiffes gerettet worden; außerdem spricht diese Zeugin von einem Bombenangriff auf dieses Schiff.

Inzwischen wurde festgestellt, daß J.W. sich irgendwo geäußert hat, er habe die Erklärungen der Zeuginnen erkaufte.

2. Im kirchlichen Recht ist vorgeschrieben, daß jede in der katholischen Kirche erfolgte Trauung unverzüglich im Taufbuch bei der Eintragung der Taufe der beiden Ehegatten zu vermerken ist, und daß vor der Trauung die Taufeintragungen über Bräutigam und Braut nachzuprüfen sind. Wie wichtig es ist, daß die Trauungen unverzüglich im Taufbuch eingetragen und nur neue, im letzten halben Jahre eigens für die kirchliche Eheschließung ausgestellte Taufzeugnisse mit allen beim Taufakt vermerkten Eintragungen angefordert werden, zeigen die nachstehenden Beispiele.

a) Der Katholik J.R. aus Düsseldorf will eine Katholikin aus dem Bistum Trier heiraten und legt die standesamtliche und kirchliche Sterbeurkunde seiner Frau vor, leistet den Eid, daß er weder geschieden noch verheiratet sei, und wird kirchlich getraut, nachdem der angeforderte Taufschein keinerlei Bemerkung über eine etwaige Verheiratung des J.R. enthalten hat. Kurz nachher stellt sich heraus, daß J.R. falsch geschworen hatte. Er war geschieden, hatte dann wieder geheiratet und legte vor der dritten Heirat die Sterbeurkunde seiner zweiten Frau vor, während die erste Frau noch lebt. Sowohl er als auch die erste Frau gaben zunächst an, sie seien nicht kirchlich getraut worden. Durch Anfordern vollständiger Auszüge aus den Taufbüchern — das Trauungsbuch der betreffenden Pfarrkirche ist infolge des Krieges verbrannt — ergibt sich, daß die erste Ehe des J.R. in der katholischen Kirche geschlossen und daher gültig war.

b) Der Katholik J.N. schreibt an den Bischof, daß er von seiner protestantischen Frau geschieden sei und eine Katholikin heiraten will; er bittet um die

Erlaubnis zur kirchlichen Trauung. Entgegen den unter Eid gemachten Aussagen des J.N. wird urkundlich festgestellt, daß seine Frau weder protestantisch noch mit ihm nur standesamtlich getraut war. Seine katholische erste Frau war mit ihm in der katholischen Kirche getraut worden. Da die erste Frau noch lebt, ist eine neue kirchliche Ehe nicht möglich.

c) W.D. ist nach seinen Angaben im November 1944 in Innsbruck standesamtlich getraut worden mit der Katholikin A.A. Nach eidlicher Versicherung des W.D. hat eine kirchliche Trauung nicht stattgefunden. Das daraufhin angefragte Taufpfarramt im Rheinland teilt mit, daß W.D. laut Eintragung im Taufbuch am 27. 11. 1944 in der katholischen Kirche getraut und ihm schon vor 8 bis 10 Tagen der Taufschein mit diesem Vermerk zugestellt worden ist. Die Annahme des W.D., daß infolge der Verkehrsschwierigkeiten gegen Ende des Krieges eine Trauungsmittelung an das Taufpfarramt verloren gegangen sein könnte, hat sich also nicht bestätigt.

3. Zum Schluß vermerken wir noch zwei weitere Fälle von Betrugsversuchen, welche die Seelsorger zur Vorsicht mahnen sollen.

a) Der Katholik N.N. aus dem Bistum Trier, von seiner Frau geschieden, will wieder kirchlich heiraten und bittet um Päpstliche Dispens von seiner als nicht vollzogen behaupteten Ehe. Er sei getraut worden im August 1942 am letzten Tage eines Kurzurlaubs und habe seit der Trauung niemals Gelegenheit gehabt, mit seiner Frau allein zu sein. — Die Untersuchung ergibt, daß er schon 1941 kirchlich getraut worden ist, daß er mehrmals in Urlaub bei seiner Frau war und daß sie ihn mehrmals für längere Zeit besuchte, als er im Lazarett lag, und dort sehr oft Gelegenheit hatte, die Ehe zu vollziehen. — N.N. hat nach Einleitung der Untersuchung an seine Frau geschrieben, was er vor dem kirchlichen Gericht ausgesagt hat, und sie aufgefordert, dieselben Aussagen zu machen, dann kämen sie auch vor der Kirche leicht frei von ihrer Ehe.

b) Ein Ehegatte, dessen Ehe vor dem kirchlichen Gericht für nichtig erklärt worden ist, darf erst dann eine neue Ehe eingehen, wenn in zwei Instanzen die Nichtigkeit seiner Ehe erklärt und das Urteil rechtskräftig geworden ist. — Der Antrag auf Nichtigkeitserklärung der Ehe des F.M. wurde in vierter Instanz negativ entschieden. F.M. hat aber, nachdem er in erster Instanz ein Nichtigkeitsurteil erlangt hatte, — anscheinend unter Vorlegung dieses ersten, nicht rechtskräftigen Urteils — sich mit einer anderen Frau kirchlich trauen lassen. Die Untersuchungen über den Fall sind noch im Gange.

Vizeoffizial Alb. Heintz, Trier

## Besprechungen

Adam, Karl, Das Wesen des Katholizismus, 11. Aufl. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1946. 279 S. gb. 7,80 RM.

Adam, Karl, Jesus Christus, 7. Aufl. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1946. 336 S. gb. 8,80 RM.

Es ist sehr erfreulich, daß unter den Büchern, die der Patmos-Verlag (Schwann) trotz des Papiermangels herausgebracht hat, die beiden berühmten Werke des Tübinger Dogmatikprofessors stehen. Im Vorwort zur 11. Auflage des in neun fremde

Sprachen übersetzten „Wesens des Katholizismus“ spricht Adam von dem Angriff, den D. M. Koster gegen die stark von Lebensfülle augustinischer Theologie durchtränkte bisherige Lehre von der Kirche erhoben hat, indem er ihr augustinischen „Heilskollektivismus“ vorwarf und die Formel vom mystischen Leibe als eine bloße Metapher erklärte. Mit sichtlicher Genugtuung weist Adam auf das Rundschreiben „Mystici corporis“ hin. Noch mehr hätte der Leser es begrüßt, wenn der Verfasser in An-

merkungen da und dort sich auf die Ausführungen des gegenwärtigen Papstes berufen hätte. Andererseits ist das wissenschaftliche Problem, die Kirche zu definieren, durch das päpstliche Rundschreiben nicht zu Ende geführt worden.

Das Buch über Jesus Christus ist, wie das Vorwort sagt, in Einzelheiten verbessert. Es geht vom Menschen Jesus aus und wird zu einem vollen Lobpreis edlen Wohlklangs auf die göttliche Person im menschlichen Kleide, ohne dabei abzugleiten, sei es in die unreine Disharmonie des Monophysitismus, sei es in die hohlen Töne rationalisierender Trennung des Göttlichen und Menschlichen bei Jesus. Die Theologen merken auf, wenn Wendungen vorkommen wie gottmenschliche Wesenheit, gottmenschliches Wesen, Einheit seines Wesens, gottmenschliches Sein, oder wenn von der himmlischen Wesenheit des verklärten Christus gesprochen wird. Aber im Ganzen der Darlegungen sind solche Prägungen nicht mißverständlich. Phil 2, 11 wird zweimal in je verschiedenem Sinne gebraucht. Das angefügte Kapitel über die Christusgestalt in den dogmatischen Lehrentscheidungen und in der Theologie fällt sprachlich stark ab. Die tiefe Lehre des Aquinaten von der menschlichen Natur als dem freien Organ des Wortes ist leider nicht erwähnt.

Dr. Ignaz Backes

Steffes, Joh. Peter, Thomas von Aquin und das moderne Weltbild. Katholische Aufgaben von heute. Regensbergische Verlagsbuchhandlg. Münster 1946. 72 S.

In großer Zusammenschau und mit tiefem Verständnis führt uns S. durch das Weltbild des hl. Thomas, das in seiner Struktur und Eigenart auf dem Hintergrund des 13. Jahrh. aufleuchtet, und von da durch die Perioden, in denen sich dieses Weltbild in vielen Geistern nach und nach auflöste, bis es zu jener modernen Weltanschauung kam, die das Diesseits absolut setzt und dennoch in räumlicher, zeitlicher, psychischer und dynamischer Hinsicht über das mittelalterliche Weltbild hinausgeht, aber zugleich im Begriff steht, durch scharfe Kritik sich selbst zu überwinden. Hierfür kann das Denken des hl. Thomas die Aufgabe eines Vorbildes erfüllen, das mit seinen ewig gültigen geistigen Voraus-

setzungen die ganze Wirklichkeit in einer umfassenden Synthese zu einheitlicher Gestalt zusammenfaßt und so einen universalistischen Charakter aufweist, ohne damit aufzuhören, ein existentielles Denken zu sein.

Dr. Ignaz Backes

Kolping, Adolf, O beata trinitas. Eine Predigt. Regensbergische Verlagsbuchhandlg. Münster 1947. 14 S.

Der Bonner Universitätsdozent macht sich die augustinische Unterscheidung von Bild und Spur der hl. Dreieinigkeit nicht zu eigen. Von Gen 1, 26 sagt er: „Gott spricht, und doch richtet sich sein Wort an drei?“ Wir fragen uns: Welche Person spricht, und wer wird angeredet?

Dr. Ignaz Backes

Unsere Kirche. Rundschreiben „Mystici Corporis“ Papst Pius' XII. vom 29. Juni 1943. Hrsg. v. Hermann Schäufele. Verlag Kemper, Heidelberg 1946.

Die Anmerkungen, die S. der deutschen Übersetzung des Rundschreibens „Mystici Corporis“ beigibt, sind wertvoll, weil sie den Sinn mehrerer Stellen gut erhellen und auf Quellen und andere Darlegungen verweisen. Es ist freilich zwischen dem, was das Rundschreiben lehren will, und dem, was nebenbei gesagt wird, nicht unterschieden worden. Damit hängt zusammen, daß S. meint, bestimmte Schulmeinungen seien jetzt autoritativ entschieden, während der Wortlaut des Rundschreibens solche Fragen nicht ausdrücklich erwähnt, sondern, ohne auf sie näher einzugehen, eine bestimmte Auffassung vertritt, so daß etwa ein Leser, der von den Streitigkeiten nichts wüßte, es nicht merken würde, hier sei ein maßgebliches Urteil gefällt worden. Dazu gehören wohl die Fragen, ob der Exkommunizierte, da er noch den Taufcharakter besitzt, nur die Ausübung der Rechte eines Mitgliedes verloren habe oder nicht mehr Glied der Kirche sei; ferner ob die bischöfliche Gewalt ihren Ursprung in der Weihe habe oder in der päpstlichen Ernennung, wo doch das Rundschreiben, ohne die Frage des Ursprungs zu stellen, lediglich die heutige Übung behauptet, daß der Papst den Bischöfen die Jurisdiktionsgewalt erteile. Die Gründe, warum der Hl. Geist der Geist Christi genannt werden kann,

sah man in den Anmerkungen lieber in einer anderen Folge. Dem „moralischen Organismus“ schreibt S. wohl zu wenig Sein zu; denn das Sein der sozialen Gebilde ist ein wirkliches Sein und bildet aus den Gliedern nicht nur eine „zufällige Einheit“. Die bemerkenswerten Darlegungen über die Bedeutung des Todes Christi für die Geistesendung schweigen (wie auch das Rundschreiben) über die Heilskraft der Auferstehung, die wir in der Osterpräpation jubelnd preisen. Über die Teilnahme der Getauften am eucharistischen Opfer bringt das Rundschreiben die Worte „per eiusdem sacerdotis manus porrigitur“. Die deutsche Übertragung schreibt: „bringen dar“. S. erklärt das als Opfern „in einem wahren aber nur analogen Sinne“. Hier erheben sich die Fragen, ob damit der Sinn der Worte des Rundschreibens getroffen wurde, und ob wir auf Grund der Überlieferung nicht mehr aussagen können.

Dr. Ignaz Backes

G. Wunderle, Die religiöse Bedeutung der ostkirchlichen Studien (= Das östliche Christentum. Abh. im Auftrage der „Arbeitsgemeinschaft der deutschen Augustinerprovinz zum Studium der Ostkirche“, hrsg. von Prof. DDr. G. Wunderle, Würzburg, Neue Folge, Heft 1), Würzburg, Augustinus-Verlag, 2. erw. Aufl. 1947, 41 S.

Weitgespannte geistige Brückenbau-Unternehmungen unterliegen dem Gesetz, daß nach einer Phase anfänglichen Elans zum ersten Male die Gefahr des sog. „toten Punktes“ aufsteht; sie unterliegen ihr doppelt in fieberkranken Zeiten, in denen alle echten und großen Aufbrüche mehr als sonst in der Gefahr sind, ins Modische und Dilettantische abzugleiten. Man hat das Gefühl, daß die unter dem „kräftigen Anstoß und Auftrieb durch den Unionspapst Pius XI.“ (17) so hoffnungsvoll begonnene ostkirchliche Bewegung innerhalb der katholischen Kirche im Augenblick in der hier gekennzeichneten Gefahr steht. In dieser Situation tut es wohl, eine so besonnene Stimme zu hören, wie es die W.s ist, eine Stimme, von der man weiß, daß sie statt aus einem modischen und unerleuchteten „ostkirchlichen Pathos“ (10) aus der Nüchternheit wirklicher und gründlicher „ostkirchlicher Studien“ redet. Sie

weiß bei aller Nüchternheit warm und überzeugungskräftig die vorsehungshafte religiöse Bedeutung solcher ostkirchlicher Studien für den heutigen westlichen Katholiken herauszustellen, ohne allerdings zu übersehen, daß umgekehrt der Osten von uns „Wesentliches, Unentbehrliches“ (12) zu lernen hätte, wenn er je aus seiner Erstarrung zu dem erwachen will, was die Kirche Jesu Christi, die Una Sancta Catholica, den lebendigen Menschen ihrer Zeit sein muß. Trotzdem darf der Westen nicht übersehen, daß dieses eigensinnige Beharren ihm auf der anderen Seite ein Stück lebendiger Urkirche gerettet hat, ein Stück jener wunderbaren österlichen Frömmigkeit, aus der auch wir gewachsen und allzu sehr herausgewachsen sind. In der Erschließung dieser, etwa von Harnack noch völlig verständnislos abgekanzelten (15 f.) Frömmigkeitswelt sieht W. mit Recht die außerordentliche religiöse Bedeutung ostkirchlicher Studien; sie bauen gleichzeitig mit an einem Brückenbau, wie ihn die zerrissene Christenheit segensreicher nicht erhoffen und erbeten kann.

Dr. B. Fischer

Naab, P. Ingbert, OFMCap., Die katholische Beicht. Verlag Dr. Schnell & Dr. Steiner, München 1946. 96 Seiten, kart. 2 RM.

Das Büchlein, dessen erste Auflage 1933 erschien, empfiehlt sich durch seine kernige Sprache und durch die entschiedene Betonung grundsätzlicher Haltung und aufrichtiger Gesinnung. Es wendet sich vor allem an die Jungmänner- und Männerwelt. Hier schöpft der Verfasser aus reicher priesterlicher Erfahrung als langjähriger Verbandspräsident der bayerischen Marianischen Studenten-Kongregation

Dr. J. Höfner

Coppenrath, Albert, Kurze katholische Kanzelgebete, nach biblischen, patristischen, liturgischen und andern Texten geformt. Regensberg'sche Verlagshandlung in Münster (Westf.) 1947, 129 S.

Es ist ein gutes Zeichen für die Vergeistigung der Seelsorge, daß das frei-geformte Gebet am Schluß der Predigt, am Grab und bei besonderen Anlässen mehr und mehr in Übung kommt. Es mag darin allerdings auch eine Gefahr liegen, denn schlecht vor-



bereitete und formulierte freie Gebete können das Gegenteil dessen sein, was sie sein sollen. Wie die Predigt, so müssen auch solche Gebete vorher überdacht und durchgebetet werden. Jedenfalls sind sie dem gedankenlosen Herplappern von Vaterunsern vorzuziehen, das immer noch nicht ganz überwunden ist. Ein Beispiel, wie es gemacht werden kann, und zugleich auch ein Hilfsmittel dazu bietet das vorliegende Buch von Albert Coppenrath, der sich als Großstadtseelsorger einen geachteten Namen erworben hat. Auf jeder Seite des reichhaltigen Buches, das 168 „Kanzelgebete“ enthält, merkt man den eifrigen Pfarrer, der seine Gemeinde nicht nur zum Gebet, sondern auch durch das Gebet zu christlichem Leben und zu bewußter Teilnahme an der Gemeinschaft der Pfarrei, des Bistums und der Gesamtkirche zu erziehen sucht. Diese Gebete sind nicht „aus dem Ärmel geschüttelt“, sondern nach Texten der Heiligen Schrift, der Liturgie und der Kirchenväter geformt und im Ausdruck sorgsam gefeilt. Man findet auch manche Gebete von anerkannten Meistern des Gebetes, wie Augustinus, Bernhard, Franz von Assisi, Canisius, Newman, Ebersweiler. Die Gebete zeichnen sich aus durch dogmatische Korrektheit, durch einen herzlichen, warmen Ton und vor allem durch ihre Kürze. Vorbildlich ist, wie die Gemeinde als solche zu wahrhaft apostolischem Beten hingeführt wird und es lernt, sich in ihrem Verkehr mit Gott nicht auf den engen Kreis der persönlichen Anliegen zu beschränken. Dahin gehören beispielsweise die Gebete um Abwendung der Mischehegefahren, um Verständnis für die Heidenmission, für die von Rom getrennten orientalischen Christen, für die Fuldaer Bischofskonferenz, um Weckung von Priesterberufen und um würdige Priester, um Förderung der frühzeitigen und häufigen Kinderkommunion, um sittliche Gesundung unseres Volkes, gegen lieblose Reden, gegen Pharisäergeist, um Förderung der täglichen Kommunion, um Förderung der Exerzitienbewegung, um Gottes Segen für das gute Schrifttum. Ohne Frage ist das Studium dieses „Gebetbuches“ von Coppenrath für den Seelsorger reich an Anregungen.

Koblenz

Dr. Chardon

Erzbischof Dr. Conrad Gröber: Der Gottesmann. Die Priesterpersönlichkeit nach der Hl. Schrift und der Geschichte. Herder 1947. 143 Seiten, 3,— Mk.

Eine kleine Schrift, von dem Hochwürdigsten Verfasser in einem Titelzusatz „*Monitio et apologia pro clero*“ genannt, an der man sich warm lesen kann; der Priester, weil vor ihn hingestellt wird aus der Heiligen Schrift und der Geschichte das herrliche Ideal seines Standes, der Nichtpriester, weil er von Seite zu Seite deutlicher spürt, wie neben all dem Beanstandeten, mag es nun wahr sein oder nicht, viel mehr Übermenschliches und Heldisches steht, worin nicht nur menschlicher Idealismus sondern auch die Kraft Gottes offenbar wird. Diese Erkenntnis wird den Leser stolz und dankbar machen. Dem Priester wird die Begegnung mit den größten seiner Brüder und die Besinnung auf ihr selbstloses, segensreiches Wirken, das nicht selten mitten in der Verleumdung geschah, demütig machen und zu immer neuem Beginn anspornen. Als besondere Leistung bietet das Büchlein eine erstaunliche Überschau des Priesterweges durch die Jahrhunderte. Mehr nebenbei, aber durchaus gründlich werden alle Vorwürfe und Einwände ruhig und sachlich beantwortet. Das Zurückbleiben der Einzelnen hinter dem Ideal und manche bedauerliche Armseligkeit gesteht der Verfasser für alle seine priesterlichen Brüder von einst und heute demütig ein, hofft aber mit ihnen, daß Gott trotzdem durch sie heute wie einst sein Segenswerk tut.

P. J. Großstück S.J.

Gottfried Hasenkamp: *Carmina in nocte*. Gedichte aus den Jahren 1942—1945. Balduin Pick Verlag. Köln 1946.

Der Hymniker Hasenkamp hat auch im grausigen Geschehen der letzten Jahre dichtend mit Gott gerungen. Er legt uns in einem schmalen Bändchen Gedichte aus den Jahren 1942 bis 1945 vor. Dem Einleitungssonett läßt er ein neu- und alttestamentliches Wort vorangehen, Joh. 13, 30 „Es war Nacht“ und Job 35, 10 „Gott, der da gab Lieder in der Nacht“. Damit ist der stimmungshaften und gläubig-unerschütterlichen Hintergrund gezeichnet. Die Nächte des finsternen Leides und der lichtesten Gnade, die

Nacht des Erlösers und die Nacht des der Erlösung sich anbietenden Menschen. Die Nacht des gläubigen Christen ist nie ohne Hoffnungsleuchten, auch in den Jahren der Sturmflut fehlte dieses nicht.

Der erste Teil „Während rings die Wogen steigen“ bringt uns die Lieder aus der überstandenen Nacht. Über die hoffnungslose Welt triumphiert das liebende Herz. Ubi caritas et amor ibi Deus est. Gott ist immer da, wo ein Herz der caritas descendens sich öffnet. Ein solches Herz brennt im Pastor angelicus (Pius XII.), der die Hände ausgebreitet hält „zur Umarmung der Liebe“, denn „die Liebe nur macht uns vom Tode frei“.

Der zweite Teil enthüllt uns in wortgewaltigen Gesängen den Sinn des zeitgeschichtlichen Geschehens. Es soll erstehen „der neue Himmel und die neue Erde“. „In Deiner Hand sind Auf- und Untergang der Menschen und der Völker, Herr, von Dir, zu Dir durchmessen sie die dunkle Zeit.“ Mitten im Rauch und Qualm der brennenden Städte, mitten in der Qual der Herzen ersteht die Ewigkeit. Sie ist nicht weit. „Daß wir verbrennen, ist das Letzte nicht. Aus Feuers Schoß das neue Leben bricht.“ Wir sind aufgefordert, einzustimmen in das Opfer, das die ewige Liebe einst gebracht, damit in der Wandlung „mitander gehn wir in die Liebe ein“. Dann leuchtet der Glanz der ewigen Stadt aus der geheimen Offenbarung schon herein in unser Dunkel und wir ahnen, daß es einmal ein Leben gibt ohne Klagen und ohne Tränen.

In dem Gefangenlager zu Großenbrode an der Ostsee sind die Lied-Juwelen des dritten Teiles entstanden. Die Sonette sind verflochten mit den einzelnen Sätzen des Te Deums. Deshalb nennt der Dichter diesen Teil das „Großenbroder Te Deum“. Hochragende Sprachdenkmäler aus der finstersten Geschichtsepoche unseres Volkes! Der Dichter tritt an die Spitze der Sühnegemeinschaft seine Fürbitthymnen darbringend. „Dich loben, Großer Gott, Dich, Herr, erheben wir, Daß uns der Schuldflut Wasser nicht hinweggetragen. Wohin denn, Herr, wenn nicht in Deine Arme Wir sollen werfen uns? Erbarme Dich, erbarme.“ Der Liederkreis mündet ein in die Frage, was

Gericht, was Gnade sei. Die Antwort ist die christliche: im Gericht wird uns zugleich die Gnade dargereicht.

Das Liederheft mit 85 Seiten wiegt schwer. Der Dichter kommt vom Logos her. Der Gedanke herrscht. Der Leser kommt ihm nur im gläubigen Denken nahe. Die herb gebauten Gedichte ragen einsam in die Zeit. Die Worte sind gewählt und kostbar, von Hölderlin kommend, biblisch-liturgisch durchglüht. Die Sonette Reinhold Schneiders stehen in der Nähe. Hier ist große, ernste, strenge Kunst. Weil Hasenkamps Lyrik aus geistlichem Seelengrunde erwachsen ist, müßte sie den Weg vor allem zum Priester finden, dem in der Einsamkeit sich bereitenden Seelensorger, dessen Amt schwer geworden ist, „so tief doch niemals waren vom Pfluge weit die Herzen aufgerissen als wie nach diesen todessatten Jahren“.

J. Thomas

Hans Eduard Hengstenberg, Michael gegen Luzifer. Weg und Ziel katholisch-deutschen Denkens. Regensbergische Verlagsbuchhandlung, Münster i. W. 1946. 72 Seiten, kart. 3 Mk.

Hans Eduard Hengstenberg ist uns bekannt als der eigenwillige, neue Perspektiven eröffnende Denker. In seiner kleinen Schrift „Michael gegen Luzifer“ überrascht er uns darüber hinaus durch seine Wirklichkeits- und Zeitnähe. Die Arbeit bietet uns im ersten Teile eine kompakte Situationskunde, die der heutigen Gesamtlage durch die Analyse der modernen Persönlichkeit, also vom Quellpunkt her, gerecht wird. Es wird dabei das deutsche Schicksal der letzten Jahre besonders berücksichtigt. Die Persönlichkeit wird als ein „unwiederholbarer Entwurf des persönlichen Gottes“ aufgefaßt. Diese kommt nur durch das gelebte christliche Leben zur Entfaltung. Ziel der Persönlichkeitsbildung ist der „alter Christus“, eine einmalige Neugestaltung Christi. In diesem Zusammenhange werden die Fehlbildungen der Persönlichkeit aufgezeigt. Der „Massenmensch“ ist gekennzeichnet durch das Merkmal der „Sturheit“, die einen krankhaften Spannungszustand zwischen Unterwerfung und Auflehnung darstellt. Das „Kommißerlebnis“ des Verfassers ist bei dieser Aufhellung moderner Krankheitserschei-

nungen, besonders des „schlechten Unendlichkeitstraumes“ der Masse, fühlbar. Der Massenmensch ist stets ein entwurzelter und dem Kollektivapparat höriger Mensch. Nach einem kurzen, historischen Überblick über die Entstehungen dieser menschlichen Entartungen wird dem Begriff der „Masse“ der Begriff der echten Gemeinschaft gegenübergestellt, die in dem corpus Christi mysticum ihre übernatürliche Vollendung findet. Eben weil es eine solche übernatürliche Gemeinschaft gibt, hat sich das Gegenstück, das „corpus diabolicum“, bilden können. Während das corpus Christi durch die caritas beseelt wird, schafft der Haß das Band der Kollektivbesessenheit. Überzeugend tief ist der Zustand der Seinsentwürdigung der entarteten Menschheit geschildert. Der erste Teil schließt ab mit der Darstellung der Sühne, die in der stellvertretenden Übernahme der zeitbedingten, seinsentwürdigenden Leiden und Strauszustände durch Unschuldige besteht. Es gibt ein übernatürliches Gesetz der Sühne, die von den Folgen der Sünde ausgeht. Da uns vor allem die Sühne des Hochmuts aufgegeben ist, muß die heutige Sühne ein marianisches Element in sich tragen. Das sagt der Verfasser im Hinblick auf die Botschaft von Fatima.

Der zweite Teil der Schrift bedeutet nichts anderes als eine ernste Gewissenserforschung des deutschen Menschen. Der Verfasser spricht von einer „Aufarbeitung“ der seelischen Erlebnisse der letzten Jahre im Hinblick auf die Schuldfrage. Das Wort „Aufarbeitung“ wirkt zuerst befremdend, erweist sich aber bei näherem Zusehen als zutreffend. Es besteht die Pflicht, säuberlich aufzuräumen, auszuschneiden und zum Neubau Geeignetes bereitzulegen. Dabei steht die Klärung der Schuldfrage obenan. „Wer die Schuldfrage umgeht, treibt Pfuschwerk.“ Hengstenberg unterscheidet einen von der persönlichen Schuld verschiedenen Begriff der Gesamtschuld, einer Realität sui generis. Er sagt nicht Kollektivschuld, weil die Gemeinschaft als solche nicht Träger einer Schuld sein kann. Er geht aus von der Schicksalsgemeinschaft unseres Volkes, die sich durch die Leistungen oder Verfehlungen Einzelner verwirklicht zu einer Ge-

meinschaft des Verdienstes oder der Schuld. Es gäbe existentielle Gesetze der Gemeinschaft, nach denen die Einzelpersonen als Glieder derselben die in ihr entstandene Schuld mitzutragen und mitzuverantworten hätten. „Die Gesamtschuld, die zum Nationalsozialismus führte, muß von uns Nachfahren gesühnt werden.“ Es wird betont, daß diese Schuld nicht etwa durch ein Gericht festgestellt werden kann, daß sich vielmehr das Einzelglied der deutschen Schicksalsgemeinschaft zu ihr stellen muß. Von dieser Gesamtschuld ist die in einer schonungslosen Gewissenserforschung festzustellende persönliche Schuld des Einzelnen zu trennen. Das Ergebnis dieser Gewissenserforschung und die daraus erwachsende Reue und Buße entscheiden über unsere völkische Zukunft. Denn eine Befreiung aus der Massendämonie und Kollektivbesessenheit kann nur von Einzelnen ausgehen. Hier liegt die Verantwortung der deutschen Katholiken. Sie haben in den sakramentalen Möglichkeiten und der einzigartigen Hochform der kirchlichen Gemeinschaft die ausreichenden Mittel und das Formbild zur Erneuerung der Einzelpersönlichkeit und der Auferbauung der öffentlichen Gemeinschaft. Unter dem Schutze der Kirche können Bildungsgruppen und praktische Notgemeinschaften entstehen, die maßgeblich werden für den Aufbau einer „totalen Bildung“ und einer gesunden Volksgemeinschaft. Dabei ist ein nüchternes, realistisches Denken im Gegensatz zum Scheindenken des unglückseligen deutschen Idealismus erforderlich. Der Verfasser glaubt aus diesem Grunde auch vor unrealistischen, scheinhaften Annäherungen der Konfessionen warnen zu müssen. Eine Erfolg verheißende Arbeit müßte ausgehen von der echten Glaubensüberzeugung und der unvermischten Kraftquelle. Wir Katholiken hätten die Pflicht und die Fähigkeit, unser Volk zu seiner Uraufgabe, Volk der Entscheidung zu sein auf dem Wege zu Gott, zurückzuführen. Unser Volkspatron, Michael, müsse uns durch Buße und Sühne hindurch anführen gegen Luzifer.

Hengstenberg hat uns in seiner mutigen Schrift nichts weniger als den lang erwünschten Leitfaden für ernste Bildungsgruppen, die in der

Hoffnung auf eine zukünftige Verwirklichung des Wiederaufbaues unverdrossen Stein auf Stein fügen, geschenkt. J. Thomas

**Hermann Kunisch:** Rainer Maria Rilke und die Dinge. Balduin Pick Verlag, Köln 1946.

Im Anschluß an frühere Untersuchungen über das Werk Rilkes bietet uns Kunisch einen Essay über das Verhältnis des Dichters zu den Dingen. Diese Relation ist nicht eine unter anderen, sondern es handelt sich um das Zentral- und Angelverhältnis seines dichterischen Schaffens. Es lassen sich vier Werksperioden unterscheiden. Die erste kennzeichnet sich als die jugendlich-sentimentale, in der der Künstler noch einem Lyriismus subjektiver Art huldigt. Die folgende Schaffensperiode ist gekrönt durch das allbekannte Stundenbuch, in dem die Romantik der Jugendzeit zwar noch nachklingt, aber auch schon eine höhere Form der liebenden Hingabe an die Dingwelt heranreift. In den Neuen Gedichten hat sich dann unter dem Einfluß des großen Bildhauers Rodin die objektive Schau der Dinge, welche dem Dichter fordernd gegenüber treten in ihrem klaren und harten Selbststand, durchgesetzt. Das letzte Reifestadium offenbart sich in den Duineser Elegien und den Sonetten an Orpheus. Hier setzt der Künstler das „Herz-Werk“, die letzte Liebe ein. Es geht ihm jetzt um eine Hingabe mit der Kraft der Verwandlung. Er hat in seinen reifen Jahren mit einer subtilen Schaukraft fröstelnd die kommenden Katastrophen, durch die Maschine, die „alles Erworbene bedroht“, heraufbeschworen,

erahnt. Da er sich für die christliche Lösung der Probleme nicht entscheiden kann oder will, hat er sich zu einem Glauben der rettenden Dichtertat durchgerungen. Er verkündigt in den genannten Elegien und Sonetten die Dingverwandlung und Weltverewigung durch das dichtende „Rühmen“ und „Preisen“, dem die Macht der Überführung aller Wesen in den unvergänglichen „Weltinnenraum“ verliehen sei. Der Dichter tritt auf als Erlöser der Kreatur, als der Priester einer weltimmanenten Religiosität.

Ob sich Rilke der tieferen christlichen Wirklichkeit bewußt verschlossen hat? Kunisch spricht von einem Abfall, stellt aber gleichwohl das unbewußt christliche Element des Rilkeschen Werkes klar heraus. Die große Dingverwandlung verkündigt Paulus in dem 8. Kapitel des Römerbriefes, wo er vom „Harren der Schöpfung“ und ihrer Hoffnung auf „die herrliche Freiheit der Kinder Gottes“ spricht, sie verkündigt vor allem der Seher Johannes durch „den neuen Himmel und die neue Erde“. Allerdings kommt diese Verwandlung nicht vom Weltinnern, sondern von außen, von oben her, vom „Vater des Lichtes“.

Der Essay Kunischs ist ein Musterbeispiel der kunstwissenschaftlichen Belichtung verborgener, für das Verständnis eines schwierigen Kunstwerkes wesentlicher Beziehungen. Die Spätwerke Rilkes können von dem herausgestellten Angelpunkte aus verständlich werden. Die sorgfältige Art der Analyse verwickelter, künstlerischer Knotenpunkte ist offenbar durch die Guardinische Methode beeinflusst. J. Thomas.

---

## An unsere Bezieher!

1. Täglich treffen Neubestellungen der „Trierer Theologischen Zeitschrift“ ein, die wir, da die Auflage nicht erhöht werden kann, zu unserem Bedauern nicht berücksichtigen können. Wir bitten alle Leser, die die bisher erschienenen Hefte erübrigen können, sie gegen Vergütung an uns zurückzuschicken.

2. Der Bibliothek des Klosters Ravengiersburg (über Simmern) fehlen von früheren Jahrgängen des „Pastor bonus“ folgende Hefte:

50. Jahrgang (1939) Heft 11, 12;

51. Jahrgang (1940) Heft 9, 10, 11, 12;

54. Jahrgang (1943) Heft 3 bis 12.

Der Pater Bibliothekar bittet um Zusendung dieser Hefte gegen Vergütung.



# Eingesandte Bücher

(Besprechung vorbehalten)

- Bierbaum, Max, Die letzte Romfahrt des Kardinals von Galen. Aschendorff-Münster 1946. kart. 2,50 RM.
- Coppenrath, Albert, Kurze katholische Kanzelgebete. Regensburgsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1947. 132 Seiten, brosch. 4,50 RM.
- Frings, Joseph, Kardinalerzbischof von Köln, Grundsätze katholischer Sozialarbeit und zeitnahe Folgerungen. (Bausteine der Gegenwart, Heft 6). Verlag Bachem Köln 1947. 24 Seiten, brosch. 0,60 RM.
- Hasenkamp, Gottfried, Das brennende Licht. Ein kleines Gebetbuch in Versen. Aschendorff-Münster 1946. 104 Seiten, kart. 1,80 RM.
- Hasenkamp, Gottfried, Zwischen Endzeit und Altar. Zwei Schriften zur Zeit. Aschendorff-Münster 1947. 68 Seiten, kart. 1,50 RM.
- Hengstenberg, Hans Eduard, Der Mensch auf dem Wege. Betrachtungen über Sterblichkeit und Unsterblichkeit des Menschen. Aschendorff-Münster 1947. 63 Seiten, kart. 1,50 RM.
- Hengstenberg, Hans Eduard, Von der göttlichen Vorsehung. Regensburgsche Verlagsbuchhandlung Münster 1947. 166 Seiten, kart. 4,50 RM.
- Keller, Heinrich SJ, Am Herzen der Mutter. Ein Beitrag zur Herz-Mariä-Verehrung. Regensburg-Münster 1947. 68 Seit., brosch. 2,80 RM.
- Die Kathedrale. Blätter zum Wiederaufbau des Domes von Münster u. der westdeutschen Kirchen. 1. Folge. Aschendorff-Münster 1947. 32 Seiten, brosch. 2,— RM.
- Kuhaupt, Hermann, Ave Maria. Das Bild Mariens in der Heiligen Schrift. Regensburg-Münster 1947. 84 Seiten, kart. 3,25 RM.
- Pius XII., „Fulgens radiatur“. Benediktus-Enzyklika. Aschendorff-Münster 1947. 19 Seiten, brosch. 0,80 RM.
- Portmann, Heinrich, Der Bischof von Münster. Das Echo eines Kampfes für Gottesrecht und Menschenrecht. Aschendorff-Münster 1947. 268 Seiten, kart. 5,— RM.
- Sauer, Ernst, Grundlehre des Völkerrechts. Baldun Pick Verlag, Köln 1947. 336 Seiten, kart.
- Schäufele Hermann, Zur Neuordnung im Staats- und Völkerrecht. Ansprachen Papst Pius XII. Verlag Kemper, Waibstadt bei Heidelberg 1946.
- Schneider, Reinhold, Gedenkwort zum 20. Juli. Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1947. 28 Seiten, brosch. 0,80 RM.
- Schneider, Reinhold, Der Priester im Kirchenjahr der Zeit. Von einem Laien. Caritasverlag Freiburg i. Br. 1946. 147 Seiten, geb. 3,90 RM.
- Schöllgen, Werner, Grenzmoral. Soziale Krisis und neuer Aufbau. Bastion-Verlag, Düsseldorf 1946. 128 Seiten, geb. 6 RM.
- Seneca, Lucius Annaeus, Vom glücklichen Leben De vita beata. Lateinischer und deutscher Text. Übersetzt von Gustav Württemberg. Verlag L. Schwann Düsseldorf 1946. 127 Seiten, geb. 4,50 RM.
- Steffes, Johann Peter, Thomas von Aquin und das moderne Weltbild. Katholische Aufgaben heute. Regensburgsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W. 1946. 72 Seiten, brosch. 3 RM.
- Svoboda, Robert, OSC., Lasset uns beten! Texte und Vorschläge zum Gemeinschaftsgebet in schwerer Zeit. Regensburgsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W. 1946. 117 Seiten, brosch. 2,80 RM.
- Vanden Boom, Maria Leodegard, Kommunionerziehung in der Familie. Ein Handbuch für die Eltern zur Erziehung und Unterweisung ihrer Kinder vor und nach der Erstkommunion. Regensburgsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W. 1947. 187 Seiten, brosch. 5,80 RM.

Englund. Dr. Bornesdorn

Lindens. 45

1 106 SL 53

# **TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT**

**56. JAHRGANG DES  
PASTOR BONUS**

---



## **Inhalt**

Pfarrgemeinde, Pfarrfamilie, Pfarrprinzip / Dr. Oswald von Nell-Breuning SJ. . . . .	257
Zwei Jahre Männerseelsorge bei den „Deutschen Dienstgruppen“ / Erich Raudisch . . . . .	263
Priester und Jugend / Clemente Pereira SJ. . . . .	269
Das Priesterbild in der neueren Literatur / A. Nüschen . . . .	281
Gewissen und Verantwortlichkeit / Dr. Nikolaus Seelhammer .	288
Peter Alois Gratz / Dr. Alois Thomas . . . . .	301
Übersichten und Berichte:	
Die Kirche der Martyrer als Mutter / Dr. Ignaz Backes . .	312
Maria — Trost und Hoffnung in der modernen Seelsorgenot / Franz Brühl . . . . .	314
Zeitschriftenübersicht . . . . .	317
Besprechungen . . . . .	319

9./10. Heft

September/Oktober 1947

---

**PAULINUS-VERLAG - TRIER**  
der Paulinus-Druckerei G. m. b. H. Trier

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ wird herausgegeben vom Professorenkollegium des Bischöflichen Priesterseminars in Trier. Schriftleiter: Theol.-Prof. Dr. Joseph Höffner, Trier, Windstraße 4.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 12 Heften. Preis: jährlich 15 Mk zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft: 1,50 Mk, Doppelheft: 3 Mk.

Bestellungen und Anzeigen an den Paulinus-Verlag, Trier, Kutzbachstr. 15.

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier.

Erscheint mit Genehmigung der Militärregierung unter Nr. 267/PR/INF.



# Pfarrgemeinde, Pfarrfamilie, Pfarrprinzip

Von P. Oswald v. Nell-Breuning SJ., Frankfurt a. M.-St. Georgen

Vorbemerkung: Auf die gedrängte Übersicht „Um das Pfarrprinzip“, die wir in Heft 2 unserer Zeitschrift (S. 60–62) veröffentlichten, liefen so zahlreiche Zuschriften ein, daß wir die Aussprache über dieses zeitnahe Problem fortsetzen möchten. Es freut uns, die Diskussion mit den klärenden (wenn auch wahrscheinlich in manchem nicht von allen gebilligten) Darlegungen Professor von Nell-Breunings eröffnen zu können.

Die Schriftleitung.

Bereits das Urchristentum kennt örtliche „Kirchen“, die alle zusammen die eine Kirche Jesu Christi ausmachen. Es sind die örtlichen Gemeinschaften der Getauften oder Heiligen unter Leitung eines Bischofs als Nachfolgers der Apostel. So versteht es noch heute CJC can. 329, der es als Einrichtung göttlichen Rechts bezeichnet, daß Bischöfe als Nachfolger der Apostel an der Spitze einzelner Kirchen (*peculiares ecclesiae*) stehen und sie unter der Oberhoheit des Papstes kraft ordentlicher Amtsgewalt leiten.

Im allgemeinen sind diese bischöflichen „Kirchen“ räumlich begrenzt. Daneben gibt es aber auch bischöfliche Kirchen ohne räumliche Begrenzung, also reine Personaljurisdiktionen ohne Territorialjurisdiktion, ferner Aufteilungen zunächst personal (z. B. nach dem Ritus), nachfolgend erst territorial. Ein sehr großer Teil der Weltkirche dagegen ist überhaupt nicht in „*peculiares ecclesiae*“ aufgegliedert, untersteht vielmehr — ohne doch dem Bistum Rom anzugehören — ausschließlich der Jurisdiktion des Papstes (so die ganzen Apostolischen Vikariate, Präfekturen, Administraturen; in anderer Weise wieder die exempten Orden).

Unter diesen Umständen ist es schwer, genau den Inhalt des *ius divinum* bezüglich der „*peculiares ecclesiae*“ zu bezeichnen; noch schwieriger ist es, die Rechtsnatur dieser „Kirchen“, die herkömmlicherweise als „Gemeinden“ bezeichnet zu werden pflegen, genau zu bestimmen. Sind sie im eigentlichen Sinne des Wortes „Glieder“ am mystischen Leib Christi? (Die einzelnen Gläubigen sind es ohne jeden Zweifel.) Wenn sie es sind, worauf gründet sich, worin besteht ihre Gliedhaftigkeit und welches ist ihr Verhältnis als Glieder zum Ganzen? Sind sie „Gemeinden“ im Rechtssinn, d. h. besitzen sie eine körperschaftliche Verfassung, und wenn ja, von welcher Art? Sind sie Gebietskörperschaften oder Personenverbandschaften oder gar reine Anstalten? (Die Gesamtkirche ist Personenverband und Anstalt zugleich.) Unser Wissen um die Rechtsnatur, die den „*peculiares ecclesiae*“ kraft göttlichen Rechtes zukommt, ist außerordentlich beschränkt. Für die erst in den Anfängen stehende dogmatische Disziplin der Soziologie der Kirche ist noch viel zu tun!

Im Laufe der frühchristlichen Jahrhunderte hat sich angebahnt, was später allgemeiner Brauch wurde, den bischöflichen „Kirchen“ oder Bistümern eine solche räumliche Weite zu geben, daß eine räumliche Untergliederung notwendig wurde, die heute nicht nur für die Bistümer, sondern — mit einer einschränkenden Klausel — auch für die Apostolischen Vikariate und Präfekturen vorgeschrieben ist (CJC can. 216). Diese nicht kraft göttlichen Rechts, sondern ausschließlich kraft kirchlichen Rechts (*iure stricte ecclesiastico*) eingeführten räumlichen Gliederungen der Bistümer sind die Pfarreien; sie werden begrifflich bestimmt als gebietlicher (räumlicher) Teil des Bistums, dem ein eigenes Gotteshaus, eine bestimmte Einwohnerschaft oder Bevölkerung zuzuweisen und ein eigener Seelsorger zu bestellen ist.

Vollkommen klar ist die Zweckbestimmung: die wirksame Durchführung der notwendigen Seelsorge (*necessaria animarum cura*; can. 216,

§ 1; vielleicht darf man darin angedeutet finden, daß es neben der notwendigen Seelsorge eine übergebührlige, aber wünschenswerte Seelsorge gibt!).

Was läßt sich aber über die Rechtsnatur der Pfarrei sagen?

Insofern sie Teil des Bistums ist, nimmt sie zwar nicht Teil an der Rechtsnatur des Bistums, ist aber die Rechtsnatur des Bistums auch für sie von Belang; zum mindesten kann die Pfarrei nicht mehr sein als das Bistum. Können also beispielsweise über das Bistum als Glied des mystischen Leibes Christi nur sehr vorsichtige und zurückhaltende Aussagen gemacht werden (man beachte, wie vorsichtig und zurückhaltend die Enzyklika „*Mystici corporis*“ sich darüber verhält!), dann läßt sich über die Pfarrei kaum mehr sagen, als daß sie einen Teil eines solchen Gliedes bildet. Aber schon der Versuch, die Benennung des Bistums als „*peculiaris ecclesia*“ auf die Pfarrei zu übertragen und diese als „*ecclesiola*“ zu bezeichnen, erscheint äußerst bedenklich und würde den Unterschied zwischen derjenigen Gliederung, die der Kirche kraft göttlichen Rechtes zukommt, und derjenigen, die sie sich kraft eigenen (gesellschaftlichen) Rechtes gegeben hat, unzulässig verwischen.

Dagegen läßt sich die bezüglich der Bistümer so dunkle Frage nach ihrer körperschaftlichen Verfassung bezüglich der Pfarreien mühelos beantworten. Die Pfarrei nach katholischem Kirchenrecht ermangelt der körperschaftlichen Verfassung; sie ist nicht „Gemeinde“ im Rechtssinn. Gleichviel ob die *peculiares ecclesiae* der Bistümer Körperschaften *iuris divini* sind oder nicht, die Pfarreien können es nicht sein, weil sie dem Bereich des *ius divinum* überhaupt nicht angehören. Aber es stünde nichts im Wege, daß sie Körperschaften *iuris ecclesiastici* wären — genau wie Bruderschaften u. dgl. m. —; darüber konnte der kirchliche Gesetzgeber nach Gutdünken befinden. Was hat der kirchliche Gesetzgeber getan? Er hat den Pfarreien die körperschaftliche Verfassung versagt; er hat keine Pfarrgemeinde gebildet. Schon die Begriffsbestimmung des can. 216 läßt darüber keinen Zweifel: nicht das „Kirchenvolk“ des Pfarrbezirks bildet die Pfarrei, sondern die „*pars territorialis dioeceseos*“, und dieser ist ein „Kirchenvolk“ zuzuweisen und ein Seelsorger zu bestellen. Die Pfarrkinder sind Objekt der Zuweisung an die Pfarrei und Objekt der seelsorglichen Betreuung. Im ganzen CJC findet sich keine einzige Stelle, die an dieser ganz klaren Rechtslage irgend etwas ändern oder abschwächen würde.

Wenn es uns nichtsdestoweniger geläufig ist, von der „Pfarrgemeinde“ zu sprechen, so müssen wir uns gestehen, daß — wofür wir den Ausdruck im eigentlichen Sinne verstehen — dies in katholischer Dogmatik und katholischem Kirchenrecht keine Begründung findet, vielmehr dem katholischen Kirchenrecht eindeutig widerspricht. Offenbar stammt diese Ausdrucksweise aus dem Staatskirchenrecht. Da wir durch den Staat gezwungen sind, zum mindesten im vermögensrechtlichen Bereich die Pfarrei als „Pfarrgemeinde“, vertreten durch die vom Staatskirchenrecht ihr bestellten Organe, auftreten zu lassen, hat es sich eingebürgert, von Pfarrgemeinde statt von Pfarrei zu sprechen. Fragen wir uns aber, woher das Staatskirchenrecht den Begriff der „Pfarrgemeinde“ nimmt, so ist die Antwort eindeutig: nicht aus dem katholischen, sondern aus dem kalvinischen Kirchenrecht, das seinerseits wieder im kalvinischen Kirchenbegriff seinen Grund hat. Es bedeutet keinen Abfall vom Glauben, wenn wir dem vom Staate ausgeübten Zwange folgend für den bürgerlichen Rechtsverkehr im vermögensrechtlichen Bereich der vom Staate uns auferlegten Rechtsfigur der Kirchengemeinde uns bedienen. Nicht dagegen kann anerkannt werden, daß dem Umstande, daß für den Bereich der Fuldaer Bischofskonferenz oberhirtliche (richtiger: „kirchenaufsichtsbehördliche“) Anweisungen zur Durchführung des preuß. kath. Kirchen-Vermögens-Verwaltungs-Gesetzes ergangen sind, entnommen werden dürfe, dieses Gesetz und andere Gesetze ähnlicher Art seien zu „leges

canonizatae' erhoben worden und auf diesem Wege sei die „Kirchengemeinde“ ins katholische Kirchenrecht eingedrungen.

Es gibt kein pfarrliches Handeln, dessen Subjekt im Rechtssinn die Pfarrgemeinde wäre. Man wird einwenden: die Pfarrmesse, in der die Pfarrangehörigen nicht bloß durch Anwesenheit, sondern als Mitopfernde sich beteiligen oder doch beteiligen sollen. Darauf ist zu erwidern: von Pfarrmesse im Rechtssinn kann nur gesprochen werden, insofern der Pfarrer das hl. Opfer pro populo appliziert (can. 466); hierbei aber sind die Pfarrangehörigen nur die Begünstigten, in gar keiner Weise aktiv beteiligt. Die aktive Teilnahme an der Darbringung des eucharistischen Opfers aber steht jedem nicht-pfarrangehörigen Gläubigen ganz ebenso frei wie den Pfarreingesessenen; von einem aktiven Mitgliedschaftsrecht, das die Pfarreingesessenen ausübten, kann also keine Rede sein.

Die Pfarrangehörigen haben eine Menge von Rechtsansprüchen gegenüber ihrem Pfarrer, die genau den Rechtspflichten des Pfarrers gegenüber seinen Pfarrangehörigen entsprechen. Diese Rechte und Pflichten sind sehr starke Bande, die Pfarrer und Pfarrangehörige verbinden; sie stiften aber keine personenverbandschaftliche Verbindung der Pfarrangehörigen untereinander. — Wenn ein Schuldner viele Gläubiger hat (vgl. Röm. 1, 14), so kann sich daraus — insbesondere bei Leistungsunfähigkeit oder Leistungsunwilligkeit des Schuldners — eine Schicksalsgemeinschaft der Gläubiger ergeben; Rechtsbeziehungen der Gläubiger untereinander ergeben sich erst, wenn und insoweit das Gesetz sie ausdrücklich schafft; dem kirchlichen Recht ist dieser Rechtsgedanke fremd.

Von Pfarrgemeinde können wir daher nur im s t a a t s kirchenrechtlichen Sinn oder in einem durchaus unjuristischen, untechnischen Sinn sprechen. Das führt hinüber zur „Pfarrfamilie“.

Zwar ist auch die Familie — wie namentlich Leo XIII. zu betonen nicht müde wird — eine Gesellschaft, d. i. eine wahre Rechtsgemeinschaft. Wenn wir aber von der Pfarrfamilie sprechen, so wird „Familie“ offenbar im übertragenen Sinne verstanden; der juristische Gehalt des Begriffs kann also weggefallen sein, während der gemüthafte Gehalt zurückgeblieben ist.

Da es sich also bei Pfarrfamilie anders als bei Pfarrgemeinde nicht um einen scharf umschriebenen Rechtsbegriff, sondern um eine Analogie handelt, wird der Ausdruck in dem Ausmaß und in dem Sinn Anwendung finden können, wie die Analogie sich als zutreffend erweist.

Zur Vorsicht mahnend und ernüchternd wirkt es, daß der Pfarrer entweder Priester oder eine juristische Person ist, dem bzw. der die Pfarrei mit samt Seelsorge (cum cura animarum . . . ; can. 451, § 1) übertragen ist. Die Vorstellung des Pfarrers als des Vaters seiner Pfarrkinder mag daher auf den Regelfall, daß eine physische Person, ein leibhaftiger Mensch das Pfarramt innehat, zutreffen; auf den Pfarrer im Sinne des Kirchenrechts trifft sie nicht zu; die Vaterschaft einer juristischen Person (z. B. eines Frauenkonvents) mag allenfalls begrifflich vollziehbar sein, spricht aber jedenfalls die Vorstellungskraft und das Gemüt nicht an. Wir müssen uns also Rechenschaft geben: alles, was über den Pfarrer als Vater seiner Pfarrfamilie gesagt wird, mag auf die große Mehrzahl der Pfarreien, deren Pfarrer eine physische Person, ein Priester ist, zutreffen; es gehört aber nicht zum Begriff und Wesen der Pfarrei, folgt auch nicht daraus, sondern kann tatsächlich zutreffen. Wir mögen wünschen, daß diese Tatsache sich allenthalben verwirkliche. Das ist aber eben ein Wunsch, keine Rechtsfolge, noch weniger ein Wesensstück der Pfarrei nach katholischem Kirchenrecht.

So stellt sich die Frage von der anderen Seite, ob dieses Verhältnis von geistlicher Vaterschaft und Kindschaft eine Eigentümlichkeit, d. h. ein nur der Pfarrei eignender Vorzug ist, der sich — abgesehen vom Bistum, wo er wesentlich ge-

geben ist — anderswo nicht vorfindet. Dem ist ganz offenbar nicht so. Wo immer eine Gruppe oder Anzahl von Gläubigen eine eigene gottesdienstliche Stätte besitzt und dort am Gottesdienst teilzunehmen pflegt, kann sich genau dasselbe bilden: der dort wirkende Priester steht den Besuchern seines Gottesdienstes, zumal wenn diese überdies seine Predigten hören und die Sakramente bei ihm empfangen, gleichviel ob ihm die Seelsorge an diesen Menschen als Rechtspflicht übertragen ist oder nicht, in einem echten geistlichen Vaterschaftsverhältnis gegenüber; ebenso kann sich zwischen diesen Gläubigen eine wechselseitige Verbundenheit und Vertrautheit entwickeln, die sehr wohl das Recht gibt, von einer „Familie“ zu sprechen. Nicht selten entwickelt sich diese Verbundenheit mit dem Priester und noch mehr miteinander in einer Filiale ohne Pfarrrechte, um den Altar einer behelfsweise eingerichteten Notkapelle für Menschen, die irgendwie vom Schicksal an einen Ort verschlagen wurden (Ausgebombte, Flüchtlinge), wo die pfarrliche Seelsorge sich ihrer gar nicht ausreichend anzunehmen vermag, viel stärker als in fest aufgebauten, seit Jahrhunderten bestehenden und sogar ausgezeichnet geleiteten Pfarreien. Hier sind äußere Umstände tatsächlicher Art viel stärker bestimmend als die rechtliche Organisation. Einer der wichtigsten Umstände ist die Größe, der zahlenmäßige Umfang: einige Dutzend Glaubensgenossen wachsen in kürzester Zeit fest zusammen; die Bevölkering einer Riesenpfarre mit zehntausenden von Seelen wird nie dazu kommen, sich als „Familie“ zu fühlen.

Und wer zählt zu dieser „Familie“? Da diese Familienzusammengehörigkeit nichts Rechtliches, sondern etwas Tatsächliches ist, zählen dazu diejenigen, die „mitmachen“, die mit ihrem Herzen und mit der Tat dabei sind. Auch die Abständigen, die man niemals in der Kirche sieht, die niemand kennt, von denen man überhaupt nicht weiß, daß sie einen katholischen Tauschein haben, sind Pfarrkinder des Pfarrers oder prosaischer ausgedrückt Seelsorgsbefohlene. Aber sie sind eben auch nur dies und nicht mehr. Der Pfarrer hat ihnen gegenüber Pflichten; sie haben — obwohl sie keinen Wert darauf legen — den Rechtsanspruch auf die seelsorgliche Betreuung des Pfarrers. Aber an irgend einer Gemeinschaft haben sie nicht teil — höchstens vielleicht dank der Zwangsgewalt des Staates an der Steuergemeinschaft, so daß sie auf dem Wege über die von ihnen nach Staatskirchenrecht entrichtete Kirchensteuer an der Feier des Gottesdienstes, an der Darbringung des eucharistischen Opfers beteiligt sind — ohne darum zu wissen, ohne daran zu denken, ohne es zu wollen! „Pfarrfamilie“ sind nur diejenigen, die mitmachen, die einander kennen, gemeinsam Freud und Leid und die Sorge um den Bau des Reiches Gottes auf Erden tragen, in gemeinsamen Werken des Seeleneifers sich betätigen und bei aller Freiheit, die sie sich dazu nehmen und die das kirchliche Recht ihnen weitestgehend einräumt, zugleich die von der Kirche gewollte, nicht sehr weitgehende, im Laufe der Zeit sogar fortschreitend immer weiter gelockerte Bindung an den Pfarrer und die seinem priesterlichen und pfarrlichen Amt geschuldete Ehrerbietung wahren. Ist der Pfarrer eine starke religiöse Führerpersönlichkeit, so wird in seiner „Pfarrfamilie“ das Vaterschafts-Kindschafts-Verhältnis stärker zur Entfaltung kommen; andernfalls wird die geschwisterliche Verbundenheit der Brüder und Schwestern in Christo überwiegen.

Zwei Wahrheiten aber sind unbedingt festzuhalten: dieser familienhafte Zusammenhalt umfaßt in aller Regel nicht die Pfarrei als Ganzes (das wäre ein praktisch nie erreichter Idealfall!), sondern nur die eifrigen, glaubenstreuen Katholiken; dieser familienhafte Zusammenhalt ist nicht nur in der Pfarrei möglich, sondern ebenso gut oder gar noch besser in kleineren innerpfarrlichen Bezirken (mit einem Vikar, Expositus oder dergl. an der Spitze), aber auch überpfarrlich, wo immer eine gottesdienstliche Stätte mit ihrem Altar einen Mittelpunkt bildet.



Das Ergebnis dieser ganzen Ausführungen über Pfarrgemeinde und Pfarrfamilie läßt sich so zusammenfassen: das Gemeinschaftsbildende in der Pfarrei ist nicht juristisch-organisatorischer Art, sondern besteht ausschließlich in der Gesinnung der Pfarreingesessenen oder genauer gesprochen des kirchentreuen Teiles von ihnen und in dem aus dieser Gesinnung folgenden Tun.

Und nun das Pfarrprinzip! Es begegnet regelmäßig in der Substantivform, während ein Prinzip an und für sich in der Aussageform eines Satzes erscheinen müßte. Wie lautet das Pfarrprinzip in Satzform? Alle Seelsorge soll pfarrlich sein? Oder: die Seelsorge soll vorzugsweise pfarrlich sein? Oder: die Pfarrseelsorge soll das Rückgrat der ganzen Seelsorge bilden? Oder: die ordentliche Seelsorge ist an erster Stelle pfarrlich? Wo liegen die „Grenzen des Pfarrprinzips“?

Schon oben wurde angedeutet, daß der CJC (can. 216) im Zusammenhang mit der Pfarrei von der *necessaria animarum cura* spricht, was wohl zu verstehen ist von dem notwendigen Grundstock seelsorglicher Betreuung, zu dem ergänzend und vervollkommnend weiteres hinzutreten kann. Der CJC kennt aber und behandelt auch die nicht-pfarrliche Seelsorge. Er kennt Freistellungen von der pfarrlichen Seelsorge (can. 464, § 1), ja er verfügt selbst solche Freistellungen, z. B. für den Religionsunterricht der Schüler höherer Schulen (can. 1373, § 2; Pius X., *Acerbo nimis*, 15. 4. 1905), für die Priesterbildungsanstalten (can. 1368), in gewissem Umfang für Krankenhäuser, Entbindungsanstalten u. dergl. Er ordnet die Volksmissionen an (can. 1349, § 1), die zwar durch den Pfarrer zu veranstalten, aber von pfarrfremden Priestern, sei es aus dem Weltklerus, sei es aus dem Ordensklerus durchzuführen sind. Die Kirche empfiehlt und fördert als Mittel der Seelsorge überpfarrliche und überdiözesane Einrichtungen wie etwa die Drittorden (can. 702 ff.), oder, um vom CJC nicht erwähnte Beispiele anzuführen, die päpstlichen Missionswerke, das Gebetsapostolat und vieles andere. Schließlich sind die gesamten Orden, religiösen Genossenschaften und Vereinigungen bis zu den jüngst auf eine abschließende kanonische Form gebrachten *„Instituta saecularia“* ausgesprochenermaßen der Pfarr- und Diözesangliederung fremd. Und erst die glanzvolle Entwicklung der *Actio catholica*, besonders in der von den beiden Päpsten Pius XI. und Pius XII. mit solcher Vorliebe beförderten Form der *„organisations de milieu“* oder *„mouvements spécialisés“*, der Aufgliederung nach Gruppen gleicher umweltlicher Lebensbedingungen oder gemeinsamen Lebensraumes (im weltlichen, nicht im kirchlichen Bereich) löst sich aus innerer Notwendigkeit immer mehr von der Pfarrei und selbst vom Bistum, so daß nationale Organisationen und nationale Zentren entstehen, die entweder über den Gesamtepiskopat des Landes oder einen Ausschuß der Bischöfe (so in Frankreich die Kardinäle und Metropolitane von ganz Frankreich) oder über eine eigens vom Hl. Stuhl zu diesem Zweck geschaffene Spitze den Anschluß an die kirchliche Hierarchie finden.

Sehr treffend stellt Kardinal Suhard (Paris) die *„action paroissiale“* und die *„action catholique“* einander gegenüber, nicht als Gegensätze, auch nicht als scharf gegeneinander abgegrenzt, sondern sich teilweise überdeckend und mit fließenden Übergängen ineinander übergehend, aber doch in ihrer Art, in ihrer Arbeitsweise und daher auch in ihren Wirkungsbereichen und Erfolgsmöglichkeiten durchaus verschieden. So jüngst wiederum in seinem Fastenhirtenbrief 1947, 3. Hauptteil, unter den Stichworten *„apostolat“* — *„apostolat communautaire“* — *„apostolat missionnaire“*. „Il y a des secteurs de la vie moderne que la paroisse n'atteindra pas“. Da ist das Feld des Apostolates des Arbeiters am Arbeiter, des Studenten am Studenten und darum die Notwendigkeit der Besonderungen (*„spécialisations . . . absolument légitimes et nécessaires“*); zugleich aber die Notwendigkeit der engen Zusammenarbeit der Pfarreien mit diesen Stoßtruppen

(les paroisses travaillent en liaison avec les groupes avancés, et, à leur contact, intensifient leur esprit missionnaire)<sup>1</sup>.

Noch mehreres ließe sich hinzufügen, doch möge dieses genügen. Von den oben versuchsweise aufgestellten Formulierungen des Pfarrprinzips scheidet also die Formel: „alle Seelsorge soll pfarrlich sein“, von vornherein aus. Aber auch die Formeln: „die Seelsorge soll vorzugsweise pfarrlich sein“ und die ihr nicht viel nachstehende: „die Pfarrseelsorge soll das Rückgrat der ganzen Seelsorge bilden“, lassen sich ohne Einschränkung nicht aufrecht erhalten; sie bedürfen mindestens der Einschränkung durch den Zusatz: „ordentliche Seelsorge“, wobei „ordentliche Seelsorge“ (*cura ordinaria*) die regelmäßige, in fest geordneten, durch die Erfahrung der Jahrhunderte festgelegten Bahnen verlaufende, in der Hauptsache die kirchentreuen Gläubigen betreuende Seelsorge oder, um einen im staatskirchenrechtlichen Sprachgebrauch beliebten Ausdruck zu gebrauchen, die Befriedigung der seelsorglichen Bedürfnisse besagt. Sobald es aber über die „seelsorglichen Bedürfnisse“ (*die necessaria cura des can. 216*) hinausgeht — und die Zahl derer, bei denen zwar dringendster Bedarf nach seelsorglicher Hilfe (*necessitas spiritualis gravis, immo extrema*) vorliegt, die aber nichtsdestoweniger nicht das geringste seelsorgliche Bedürfnis verspüren oder gar anmelden, ist riesengroß, umfaßt die große Mehrheit unserer Zeitgenossen auch in altchristlichen Ländern! —, hört die Vorrangstellung der pfarrlichen Seelsorge auf, muß sie den Rang teilen, wenn nicht gar abgeben an die vielfältigen Formen der *cura extraordinaria* und der *Actio catholica*, so wie Kardinal Suhard diese von der *action paroissiale* abhebt.

So bleibt also die letzte der obigen Formulierungen des Pfarrprinzips bestehen: „die ordentliche Seelsorge ist an erster Stelle pfarrlich“. — Alles, was darüber hinausgeht, widerstreitet der kirchlichen Rechtsordnung, wie sie nicht nur im kirchlichen Rechtsbuch niedergelegt ist, sondern auch in der Kirche lebt (*vigens Ecclesiae disciplina*); alles, was dahinter zurückbleibt, widerstreitet ihr selbstverständlich ebenso sehr.

Jahrhundertlang hat die pfarrliche Seelsorge nicht den Platz eingenommen, der ihr gebührte. Wie konnte das geschehen? Sicher zum guten Teil dadurch, daß sie ihre Aufgabe nicht voll erfüllte und darum andere in die Lücke einsprangen, einspringen mußten. Hier hat die pfarrliche Seelsorge in den letzten Jahrzehnten überaus erfreulich aufgeholt und durch ihre Leistung sich den Platz wieder errungen, der ihr gebührt. Das ist für einen jeden nur ein Grund zur Freude und zu Dank gegen Gott. Ebenso erfreulich aber ist, daß es Gott gefallen hat, neben der pfarrlichen Seelsorge neue Kräfte und neue Formen des Apostolates in seiner Kirche zu erwecken. Schenkt Gott seine Gnade dazu, daß diese Stoßtrupps, diese apostolischen Kernscharen der verschiedenen Umweltgruppen und Lebensbereiche wirklich erobernd vordringen und eine ins Heidentum zurückgefallene Welt wieder verchristlichen, dann ist die Pfarrseelsorge die Gewinnerin: die wiederverchristlichten Menschen werden die Pfarrkirchen füllen; neue Pfarreien in unabsehbarer Zahl werden für sie errichtet werden müssen; sie werden der pfarrlichen Seelsorge wieder erreichbar sein und das seelsorgliche Wirken des Pfarrers an ihnen lohnen.

---

<sup>1</sup> Nach den Ausführungen von Kardinal Suhard sind die nicht-pfarrlichen Verfahren der Seelsorge und des Apostolats nicht Surrogat der Pfarrseelsorge, sondern die räumlich (gebietlich) gegliederte Pfarrseelsorge und die — die wir in Deutschland mit einem ungenauen und irreführenden Ausdruck zu sagen pflegen — „berufsständisch“ gegliederten Apostolate sind komplementär: bedingen, erfordern, ergänzen und stützen sich gegenseitig.

## Zwei Jahre Männerseelsorge bei den „Deutschen Dienstgruppen“

Von DG-Pfarrer Erich Raudisch, Steinhude (Hannover)

Im Sommer und Herbst 1945 wurden auf Befehl der englischen Besatzungsbehörde in Kriegsgefangenenlagern „Dienstgruppen“ gebildet. Es handelte sich um Kriegsgefangene, die noch nicht entlassen waren. Sie genossen damals bereits den doppelten Vorzug, in Deutschland arbeiten zu können und nicht mehr hinter Stacheldraht zu sitzen. Die vielfach verbreitete Meinung, die Dienstgruppen beständen aus Freiwilligen, ist unrichtig. Nur ganz wenige sind später aus freien Stücken hinzugekommen. Außenminister Bevin kennzeichnete auf der Moskauer Konferenz die Dienstgruppen folgendermaßen: „Sie sind keine militärischen Formationen. Im Ganzen handelt es sich um 80 000 Mann, von denen 20 000 Mann für die Entfernung deutscher Minen, die restlichen 60 000 für Holzfällen und Straßenbauten und andere nützliche Arbeiten eingesetzt sind.“

Die Unterbringung der DG-Leute ist sehr unterschiedlich. Ein Teil wohnt in ehemaligen Wehrmachtsunterkünften, ein hoher Prozentsatz in Baracken. In einem Raum liegen je nach der Größe 3, 5, 7 und mehr Mann. In den von mir betreuten oder besichtigten Einheiten gibt es allerdings auch bedauerlicherweise eine große Anzahl von Stuben, die 15 Mann beherbergen. Die Verpflegung erfolgt nach den Sätzen der Schwerarbeiter. Die Bekleidung wird aus deutschen und englischen Beständen gestellt und nach Verschleiß erneuert. Damit sind die DG-Leute zweifelsohne der übrigen Bevölkerung gegenüber im Vorteil. Dem täglichen Kleinkrieg um die Beschaffung von Nahrung, Kleidung und Heizung sind sie glücklich entthoben.

Diese noch nicht entlassenen Wehrmachtsangehörigen werden ohne Rücksicht auf ihre jetzige Beschäftigung nach den von ihnen bei der Kapitulation bekleideten Dienstgraden bezahlt. Die Verheirateten, deren Familien in den Westzonen oder in Berlin ansässig sind, erhalten außerdem monatlich 60 Mark als Familienzuschlag. Der Wunsch nach Entlassung ist allgemein. Die Älteren wollen zu ihrer Familie zurück. Die Jüngeren drängen auf den Abschluß ihrer Berufsausbildung. Was aber soll mit jenen geschehen, die keine Heimat mehr haben und nicht wissen, wohin sie nach der Entlassung gehen können? Nach meinen Erkundigungen handelt es sich um mehr als ein Drittel der heutigen DG-Angehörigen unserer Einheiten (Soldaten aus den Gebieten jenseits der Oder). Für diese wäre eine Neuaufstellung von zivilen Arbeitseinheiten auf freiwilliger Basis die günstigste Lösung.

### I. Das seelische Trümmerfeld

Zunächst möchte ich ausdrücklich betonen: Ich schildere die Zustände mit rücksichtsloser Offenheit. Nur der Mut zur letzten Ehrlichkeit hilft uns weiter. Ich stelle die wirkliche Lage in den Dienstgruppen aber nicht deswegen so kraß dar, um etwas gegen die Dienstgruppen zu sagen oder weil ich etwa annähme, es wäre nur bei ihnen der Fall, sondern um am konkreten Beispiel der Dienstgruppen zu zeigen, wie heute das durchschnittliche Bild des Mannes aussieht. Manche meinen, die heutigen Mißstände wären mit Hunger, Armut und Mangel am Notwendigsten allein zu erklären. Die Männer der Dienstgruppen haben das Notwendigste an Nahrung und Kleidung, und dennoch ist der Gesamteindruck niederdrückend. Die Ursachen müssen also tiefer liegen.

Was hier offen liegt, findet sich geheim, getarnt, verschleiert, geschminkt, versteckt, verborgen, verschwiegen überall in allen Gemeinden, in jeder Stadt, in jedem Dorf. Nur, daß wir es nicht so klar erkennen, während in solchen Arbeitslagern kein Mensch daran denkt, aus seinem Herzen eine Mördergrube zu machen, keine Rücksicht zu nehmen braucht, keine Hemmungen hat, keine Nachteile davon hat, nicht deswegen schräg oder schief angesehen wird und damit weder Aufruhr noch Schande, weder Aufregung noch Skandal verursacht.

Wie Monsignore Klens „ungeheure Trümmerhaufen draußen und noch mehr im Innern der Menschheit“ sieht, so gleicht das Innenleben dieser Männer weiterhin einem seelischen Trümmerfeld. Das wahre Antlitz des Mannes offenbart sich hier in der ungeschminktesten Form. In seiner Familie daheim zeigt sich der Mann eben nicht ganz so, wie er tatsächlich ist und denkt. Er nimmt Rücksicht auf Frau und Kinder, auf Verwandte und Nachbarn. Das Milieu, die ganze Atmosphäre seiner Heimatgemeinde wirkt so stark auf ihn, daß er es einfach nicht wagt, sein wahres Gesicht zu enthüllen. Hier gibt er sich offen und ohne Hemmungen so, wie er wirklich ist und leben möchte.

Es versteht sich von selbst, daß auf Einzelne das Folgende nicht zutrifft. Es gibt auch geistig lebendige und seelisch empfängliche, für Geistesleben und Kunst aufgeschlossene Naturen, an Politik, Wirtschaft und Wiederaufbau interessierte und Religion und Kirche bejahende Männer. Aber die Masse steht all dem mit erschreckender Stumpfheit — es gibt dafür kein passenderes Wort — gegenüber.

Stumpfheit des Geistes ist das hervorstechendste Merkmal. Der durchschnittliche DG-Mann hat nur Interesse für Essen, Schlafen und Rauchen. Er geht nur mit Unlust zur Arbeit. Jeglichem Geistigen ist er abhold. Dem Zeitgeschehen steht er vollkommen apathisch gegenüber. Ihm ist völlig gleich, welche Partei regiert. Er kümmert sich weder um Politik noch um andere Tagesfragen, liest kaum die Zeitung; ihn interessiert grundsätzlich nichts, wirklich nichts! Es gibt sogar welche, die zu faul sind, ins Kino zu gehen, auch, wenn der Film im Lager vorgeführt wird. Selbst die ernsthaftesten Bemühungen der Arbeitsleiter vermögen nichts daran zu ändern. Er lebt in völliger Lethargie dahin: „Es ist sowieso alles egal.“

Während dieser Typ bei den Älteren vorherrschend ist, überwiegt bei den Jüngeren stärker Vergnügenssucht und Tanzfieber. Verwahrlosung, sittliche Verkommenheit, hemmungsloses Sichausleben sind festzustellen (aber keineswegs nur hier!). Das Vitale ist nicht gebändigt, auf kein höheres Ziel gerichtet, es müßte auf eine begeisternde Aufgabe hingesteuert werden. Die Jugend hat eben keine Ideale mehr! Man darf in diesem Zusammenhang auch nicht verschweigen, daß es oft verheiratete oder verwitwete Frauen sind, die sich der Männer „annehmen“ und sie in die Liebesgeheimnisse einführen. Zudem ist es ja sehr verführerisch, wenn sich im Zeitalter des Frauenüberschusses die Mädchen, ihren Wert und ihre Würde vergessend, in aufdringlicher Weise selbst anbieten. Angeblich nur wegen der unnatürlichen jahrelangen Trennung von der Familie finden wir bei den Älteren einen erschreckend hohen Prozentsatz von ehelicher Untreue. Es ist in den meisten Fällen mehr als ein bloßes „Bratkartoffelverhältnis“. Solche Männer denken monatelang nicht mehr an ihre Frauen und müssen zum Briefeschreiben geradezu kommandiert werden.

Weiter fällt mir die Ungebildetheit auf. Besonders die Jüngeren sind vielfach ohne Anstand und Herzensbildung. Woher sollten sie es auch haben? Die Selbstsucht, der krasse Egoismus treiben seltsame Blüten: Das Organisieren, „Kunkeln“ und der Schwarze Markt sind auch hier beliebt. Nach Jahren des blinden Gehorsams ist jetzt das Pendel in das Gegenteil, die Mißachtung jeglicher Autorität umgeschlagen. Vor nichts und niemandem hat man Ehrfurcht. Durch



die Zeit- und Notumstände (ob nur dadurch?) ist der Mann in eine solche Hilflosigkeit, Unfertigkeit, Unselbständigkeit geraten, daß er mehr und mehr zum Massenmenschen herabsinkt. Er denkt wenig nach, hat kein Urteil, ist jeglicher Demagogie völlig ausgeliefert, darum ein willkommenes Objekt aller Reklameschreier. Es ist darum auch nicht verwunderlich, daß diese Männer oft in Rudeln auftreten, als kleine Horde, die der größte Schreier anführt. Kann man bei einer solchen Lage sich noch darüber wundern, wenn die Stumpfheit auch die Seele erfaßt hat? Wenn der Geist tot ist und der Wille haltlos, wie soll dann die Seele lebendig und aktiv bleiben?

Die religiöse Gleichgültigkeit ist so allgemein, daß sie, um mit Msgr. Wolker zu sprechen, „zu den größten Besorgnissen Anlaß gibt“. Es mag hart klingen, aber der Durchschnitt der Männer weiß wirklich nicht, warum er lebt, welchen Sinn sein Dasein hat. Mit Gott sind die meisten „fertig“. Sie haben ihn längst vergessen, ja, lehnen ihn völlig ab. Sie wollen größtenteils überhaupt nichts mehr von ihm wissen. Andere leugnen zwar nicht theoretisch, aber umso mehr praktisch seine Existenz, indem sie sich skrupellos über die Beobachtung der Gebote hinwegsetzen. „Die Tafeln vom Berge Sinai haben ihre Gültigkeit verloren.“

An die geschichtliche Persönlichkeit Christi glaubt ein bestimmter Prozentsatz, seine Gottheit erkennen nur einige an, aber zur Nachfolge Christi sind die wenigsten bereit. Dem Christentum legen sie wohl eine gewisse historische Bedeutung bei, meinen aber, daß es für die Gestaltung der Gegenwart keinen praktischen Wert hat. Es lebe ja doch kaum einer nach dem christlichen Glauben. Die Kirche ist für sie eine überholte, altmodische, mittelalterliche Einrichtung, eine Zwangsanstalt, die durchaus nicht mehr zum modernen Lebensgefühl paßt. Sie sind völlig entfremdet und weithin antikirchlich eingestellt. Die Caritas der Kirche ist ein raffinierter Trick, die Menschen einzufangen und unter den Machteinfluß der Geistlichen zu bringen. Für christliches Denken haben sie, wenn wir uns in ihrer Sprechweise ausdrücken wollen, „keine Antenne mehr“. Ihre Unwissenheit in Glaubenssachen ist kaum vorstellbar, so horrend, daß man nicht die allereinfachsten Grundwahrheiten voraussetzen kann. Was sie wissen, ist ihnen außerdem schief dargestellt worden, verzerrt oder gehässig. Man braucht sich daher nicht zu wundern, wenn sie sich sofort und geradezu automatisch gegen religiöse Dinge absperren. Sie schalten sogleich ab, wenn „fromme“ Worte fallen.

Die Zahlen, die ich hier aus meiner Praxis bringen kann, sprechen für sich: Gottesdienstbesuch 3—5%! (15—25 von 500 Katholiken!) Religiöse Ausspracheabende sind besser besucht, aber nie mehr als 10%. Religiöse Zeitschriften werden kaum gelesen, die offiziellen Kirchenblätter schon gar nicht, wohl aber solche wie der „Fährmann“ von Paderborn oder Freiburg. Religiöse Bücher sind überhaupt nicht in den Lagerbüchereien gefragt. Von solchen Männern kann man auch keine Zivilcourage erwarten. Bei ihnen ist es weniger Feigheit als Mangel an innerem Interesse.

Wer will es noch leugnen, das große geistige und seelische Trümmerfeld? Wer genügend kritischen Abstand von seiner Umgebung hat in Stadt und Land und wer es ehrlich zugeben kann, wird sagen müssen: Die gleichen traurigen Feststellungen muß ich auch in meinem Erfahrungsbereich machen. Auf einem anderen Blatt steht, wie weit man den Einzelnen dafür verantwortlich machen kann.

## II. Gründe und Hintergründe

In manchen Einzelgesprächen und auch in unseren Diskussionsabenden stellte ich dem DG-Mann die Frage: „Woher kommt es, daß ihr so seid?“ Sie geben unumwunden zu, daß sie so sind. Sie sind auch nicht darüber beleidigt, wenn man das nüchtern und vorurteilslos ausspricht, sondern sagen: „Was Sie von

uns behaupten, ist Tatsache. Wie sollten wir auch anders sein? Wie war denn unsere Jugend? Es war doch Krieg. In der Schule haben wir nicht viel gelernt. In der übrigen Zeit nahm uns der HJ-Dienst in Anspruch. Wir sind viel marschiert, aber wenig erzogen worden. Wir haben nichts „mitgekriegt“. Der Vater war im Felde, die Mutter dienstverpflichtet und wir waren uns selber überlassen, bis man auch uns geholt hat. Seitdem standen wir unter dem abstumpfenden Einfluß der Kasernen, der Baracken, überhaupt des Soldatenlebens und der Kriegsgefangenschaft, und hier in den Arbeitslagern ist der gleiche Stumpfsinn wie überall in der Welt, wo es militärische Einrichtungen gibt.“

Wie kann man von solchen jungen Menschen geistiges Interesse und geistliches Leben erwarten? Hier fehlen doch einfach alle Grundlagen und die Voraussetzungen dafür. Man kann noch nicht einmal in diesen Stuben einen vernünftigen Brief schreiben. Diesen Männern kann man keine großen Vorwürfe machen. Als mich kürzlich ein evangelischer DG-Pfarrer besuchte, bestätigte er meine Beobachtungen und äußerte: „Die Kerle sind wirklich arm dran. Sie können wenig dafür. Man muß sie gern haben. Man muß sich ihrer in Liebe annehmen, ohne ihnen ständig Vorwürfe zu machen.“ Ich muß meinem Mitbruder darin zustimmen. Nur mit liebendem Herzen und tiefem Verstehen darf man diesen Männern begegnen. Erst muß man eine menschliche Basis finden und dem Kameraden zeigen, daß der Vertreter der Kirche uneigennütziger Freund und Helfer sein will.

Es ist heute sehr billig, alles auf den Nationalsozialismus abzuwälzen. Sein schädigender Einfluß steht bei allen Einsichtigen fest. Ich möchte aber dringend davor warnen, den Jugendlichen gegenüber solche jetzt ungefährlichen Begründungen unaufhörlich zu gebrauchen. Damit stößt man sie nur ab. Zudem ist es unsere Aufgabe nicht, dem Einzelnen die Verbrechen der Partei vorzuhalten, sondern ihn aus seiner Lethargie aufzurütteln, einen persönlichen Zugang zu ihm zu finden und ihn langsam für das Christentum zu gewinnen.

Die Stumpfheit rührt nicht allein von vergangenen Übeln her, gegenwärtige Nöte tragen ebenso sehr dazu bei. Es kommen deprimierende Briefe von Familienangehörigen, die von Hunger, Kälte, Krankheit, Gewalttaten usw. berichten. Ferner ist die Hoffnungslosigkeit schuld. Sie sehen keine Aussichten für ihre persönliche und berufliche Zukunft. Dazu kommt die große nationale Enttäuschung. Der Traum eines einigen Deutschland ist in Trümmer gegangen, der Lebensstandard für ungewisse Zeit unter das Existenzminimum hinabgesunken.

Das ist ungefähr die Gedankenwelt dieser Männer und weithin des Volkes. Die tieferen Gründe jedoch werden nur von Einzelnen erkannt. Unbewußt denken die meisten DG-Leute aus den Anschauungen heraus, die den heutigen Mann geprägt haben und auch tief ins Volk, auch ins christliche, gedrungen sind, aus dem Materialismus, Subjektivismus, aus dem Kollektivismus und der Säkularisation des Geistes. Was ist die Stumpfheit des Geistes anderes als gelebter Materialismus? Was ist die Vergnügungssucht, die ganze Überbetonung der Sexualität, Mißachtung der Mädchenwürde, Ehescheidung, eheliche Untreue und Mißbrauch der Ehe, Abtreibung der Leibesfrucht anderes als Subjektivismus in Reinkultur? Die Unselbständigkeit des Geistes, die Unterwerfung der Einzelseele und die Mißachtung der Persönlichkeit, das Horden- und Herdenleben, die Unterdrückung des Menschen, mit einem Worte, der Massenmensch, ist eine Folge des Kollektivismus, der systematisch bei uns „kultiviert“ wurde und durch das Lagerleben nur noch gefördert wird.

In geradezu klassischer Form finden wir hier die Säkularisation des Geistes, den rein diesseitig orientierten, völlig verweltlichten Menschen, der für Christentum und Übernatur nicht das allergeringste Verständnis aufbringt. Letztlich sind der hier und überall vorgefundene Materialismus, Subjektivismus,

Kollektivismus und die Säkularisation des Geistes Folgeerscheinungen eines Abfalls vom christlichen Glauben und — auch das wollen wir nicht verschweigen — eines starken Versagens der Christen.

### III. Praktische Folgerungen

Es hat lange gedauert, bis ich die wirkliche Lage der DG-Leute richtig sah. Mir wurde klar, daß bei einer solchen geistigen und seelischen Verfassung keine großen Erfolge mit angesetzten Gottesdiensten zu erwarten waren. Die meisten würden trotz mehrfacher mündlicher und schriftlicher Aufforderungen doch nicht kommen, weil zu einer wirklich freien und überzeugten Teilnahme am hl. Meßopfer eine seelische Grundhaltung vorausgesetzt werden müßte, die einfach nicht da ist. Wo sollte nun praktisch der Einbruch beginnen?

Wenn Stumpfheit das augenscheinlichste Charakteristikum ist, dann mußte die Weckung des Geistes mein erster seelsorglicher Schritt sein. Ich lud zu Diskussionsabenden ein. An den ersten Abenden war freie Aussprache über Fragen, welche die zunächst etwa 15 Mann (3% der Katholiken von 5 Einheiten) stellten. Wichtig erschien uns dabei besonders, es möglichst kurz zu halten, möglichst viele zum Sprechen zu bringen und hernach genügenden Spielraum zur Entspannung zu bieten. Eine kleine Weihnachtsfeier brachte die Teilnehmer, inzwischen 20 Mann, näher aneinander. Nach einigen Wochen konnte man den Ausspracheabend als gesichert ansehen. Unser erstes Ziel, die regelmäßigen Besucher geistig zu erwecken, stärker für brennende religiöse Tagesfragen zu interessieren, war damit erreicht. Die Abende zogen ihre ersten Kreise in den Stuben der Kameraden. Wir gingen zu klaren Formulierungen von zeitnahen Themen über und überlegten gemeinsam, welche Fragen wir behandeln und wie wir sie formulieren wollten. Unsere ersten Themen lauteten: Ist die Kirche veraltet? Wie sieht das Mädchen von heute aus? (Bei den Männern „Thema Nr. 1“ genannt.) Der Christ im Atomzeitalter. Wir bauen eine Brücke. (Zur Begegnung der Konfessionen.) Die Lebhaftigkeit der Gespräche, die Gemütlichkeit der Entspannung und der vertrautere freundschaftliche Verkehr Gleichgesinnter brachte einen ersten Teilerfolg, den man mit „Rückkehr zur Menschenwürde“ bezeichnen kann.

Wie sollte man aus dieser „Masse Mensch“ Einzelne so herauslösen, daß sie, frei geworden, unbekümmert um Spott oder Angriffe ihren Weg zur wiedergewonnenen Persönlichkeit weiterschritten? Der eigentliche Ansatzpunkt war immer, die religiösen Fragen in eine natürliche, einfache Sprache zu kleiden, die dem DG-Mann leicht einging, bildhaft war und ihm die Sache selbst reizvoll und liebenswert erscheinen ließ. Man muß eben den heutigen primitiven Bildungsstand der Männer immer vor Augen haben und wissen, daß man mit akademischer Bildungsform hier nicht das allergeringste erreicht.

Ich unterschreibe aus meiner praktischen Erfahrung voll und ganz die Worte Professor Egenters in den „Stimmen der Zeit“, Heft 2 (1946): „Vielleicht ist es die schwerste Aufgabe in der Gegenwart, die vergiftete oder erstickte innere Kultur unseres Volkes aufzubauen. Wer dieser Aufgabe dient, muß wissen, daß er auf lange Frist sich nicht mit Blüten feinsinniger Geistigkeit wird abgeben können, sondern weiten Kreisen Grunderkenntnisse und sittliche Grundhaltung vermitteln muß. Und doch darf man nicht gering von solchem primitiven Werk denken. Das klare und einfache Leben zu lehren, ist ein kostbares Geschenk für ein Volk im Chaos.“

Wir brauchen neue Zeitschriften und Zeitungen des Volkes, die in schlichtester Sprache dem einfachen Mann und dem von keiner theoretischen Ausbildung beeinflussten jungen Menschen tiefere Einsichten in die Ordnungen Gottes, in die Verpflichtungen der Gemeinschaft, in die Schönheit von Dichtung und bildender

Kunst, in die Kompliziertheit heutiger Wissenschaft vermitteln. Die übernatürlichen Wahrheiten und Wirklichkeiten müssen in neuen natürlichen Gleichnissen verkündet werden. Wir müssen die Denkweise des Volkes beachten und ohne auch nur das Geringste vorauszusetzen, in der Sprechart des Jugendlichen und des von keinem akademischen Wissen belasteten Mannes des Volkes reden.

Die Eindrücke, die ich hier sammeln konnte, gehen dahin, daß in unseren Bistumsblättern zwar das Bemühen um ein schlichtes Schreiben anerkannt werden muß, daß aber noch zuviel theologische Schlacken ein lebendiges Feuer verhindern. Warum staunt man, wenn solche Blätter von diesen Männern nicht gelesen, sondern zu sonstigen praktischen Zwecken verbraucht werden?

Darüber hinaus erschien es mir notwendig, die DG-Männer in eigenen monatlichen, mit entsprechenden Zeichnungen ausgestatteten Rundbriefen persönlich aufzurütteln. Zeichnungen halte ich für sehr wichtig. Es muß bedauert werden, daß unsere katholischen Kirchenblätter und religiösen Schriften so wenig Gebrauch von der Bebilderung machen. Die Begründung, es sei zu wenig Raum da, wegen des Papiermangels, ist keineswegs stichhaltig. Ein gutes Bild sagt dem heutigen bildhungrigen Menschen oft mehr als ein ganzer Leitartikel.

Ein seelsorglicher Dauererfolg ist jedoch nur über die Aktivierung der Laien zu erreichen. Meine Arbeit würde noch heute ohne die tatkräftige Mithilfe der eigenen Kameraden in rudimentärsten Anfängen stecken. Nur ein Jugendführer kann die Jugend, nur ein Arbeiter die Werktätigen, nur ein DG-Mann die Dienstgruppen-Einheiten kennen und die apostolische Aktion richtig ansetzen. Daher war es notwendig, in jeder Einheit zunächst einen Vertrauensmann zu suchen, der sowohl bei den Arbeitsmännern, wie auch bei den Arbeitsleitern etwas gilt. Die Arbeitsleiter können hindern oder helfen. Persönlich kann ich mich hier nicht beklagen. Sie fördern meine Arbeit in jeder Weise.

Einkehrtage, spezielle Exerzitien und apostolische Ausbildungskurse müßten hier gehalten werden, um die nötige innere Schwungkraft, seelsorgliche Blickrichtung und apostolische Begeisterung zu wecken bzw. zu vermehren. „Die Laien stehen in vorderster Linie des kirchlichen Lebens“ (Papst Pius XI.). Eigene DG-Pfarrer hätten hier ein dankbares Aufgabenfeld. Besuche von Mann zu Mann, von Stube zu Stube, von Einheit zu Einheit sind unbedingt erforderlich, um die DG-Männer immer wieder von neuem wissen zu lassen, daß sich die Kirche doch um sie kümmert.

Zum Abschluß möchte ich nochmals wiederholen:

Das betrübliche Bild, das von den DG-Einheiten gezeichnet werden mußte, ist keineswegs für diese allein zutreffend. Es gibt nur einen anschaulichen Begriff unserer wirklichen Glaubenslage in der christlichen Männerwelt. Nicht allein die Dienstgruppen, ganz Deutschland ist ein Missionsfeld geworden. Volksmissionarische Tätigkeit tut not, nicht nur in den Großstädten, ebenso sehr in den Kleinstädten, ja, bis ins entlegenste Dorf. Aus unserem DG- und Diasporaerfahrungsbereich bestätigte ich ganz und gar die in dem Rundschreiben des Kölner erzbischöflichen Jugendamtes geäußerte seelsorgliche Erkenntnis: „Die Jugend ist heute auf dem Dorf oft mehr gefährdet als in der Stadt.“

Dem ganzen deutschen Volke muß klar werden, daß es nur ein Entweder-Oder gibt, entweder Rückkehr zum Christentum — oder Untergang des Abendlandes. Es ist die Aufgabe der Kirche, die christlichen Aufbaukräfte wieder ins Volk zu tragen, und zwar in einer zeitgemäßen Form.

Dazu gehört eine christliche Presse, dafür brauchen wir den christlichen Film, dafür fordern wir den christlichen Rundfunksender, die ganzen modernen Mittel der Technik müssen in den Dienst der Reich-Gottes-Arbeit gestellt werden.

Das Entscheidende bei dieser Rückkehr zum Christentum ist, daß von den



Christen selbst der Glaube vorgelebt wird. Nicht der eifrige Kirchenbesuch ist maßgeblich, sondern das Christentum der Tat in der Familie, auf dem Arbeitsplatz, in der breiten Öffentlichkeit.

Der bekannte indische Freiheitskämpfer Mahatma Gandhi mahnt uns Christen mit großer Deutlichkeit: „Als erstes würde ich raten, daß die Christen alle miteinander anfangen müssen, wie Jesus zu leben. Zweitens würde ich den Rat geben, daß sie ihre Religion in die Tat umsetzen, ohne ihr Gewalt anzutun und sie herabzusetzen. Drittens würde ich vorschlagen, daß sie den Nachdruck auf die Liebe legen, denn die Liebe ist der Mittelpunkt und die Seele des Christentums.“

## Priester und Jugend

Von Pater Clemente Pereira SJ., Trier

„Man kann mit ihnen nichts mehr anfangen“, „gewisse Kreise sind nicht mehr zu packen“, „es ist fast aussichtslos“ — wie oft kann man heute diese und ähnliche Klagen hören. Und tatsächlich ist es oft so, daß trotz besten Willens der Erfolg der aufgewandten Mühe nicht entspricht. Dazu kommt die Frage, die allmählich das Kardinalproblem aller Jugendseelsorge wird: wie kommen wir an die Masse der abständigen Jugend der Pfarrei heran? Denn man sieht fast überall mit erschreckender Deutlichkeit, daß von der regelmäßigen Jugendseelsorge der Pfarrei nur ein Bruchteil, besonders der männlichen Jugend, erfaßt wird.

Auf alle Gründe für diesen beklagenswerten Zustand soll hier nicht eingegangen werden. Eines aber ist sicher: neue Zeiten erfordern neue Wege! Wer aber wollte leugnen, daß wir einer ganz neuen Zeit und Situation gegenüberstehen? Um die neuen Wege und Methoden wird allerorts gerungen, ohne daß bisher eine alle befriedigende Lösung gefunden worden ist. Wir stehen zur Zeit zweifellos in einer grundsätzlichen methodischen Wandlung unserer ganzen Jugendarbeit. „Früher sagten wir: vom Altar zur Masse, heute muß die Arbeit von der Masse zum Altar getragen werden. Die Erfassung der Masse als Masse aber bedingt psychologisch und pädagogisch völlig andere Methoden der Arbeit. Noch stehen viele Jugendseelsorger dem Problem fassungslos gegenüber.“ (Jugendpfarrer Dr. Wothe, Haus Altenberg, in einem Brief an den Verf.)

Diese neuen Methoden werden wir nicht nur von oben her, wenn ich so sagen darf, finden, sondern wir müssen auch nach unten steigen, in die Jugend hineinhorchen, was eigentlich die Jugend will. Keineswegs, um dann etwa kritiklos alle Vorschläge, nur weil sie von der Jugend kommen, auszuführen, sondern um das Gute und Berechtigte in die Tat umzusetzen.

Die Möglichkeit, die Wünsche und Ansichten der Jugend zu erfahren, bot sich mir in einzigartiger Weise gelegentlich meiner Religiösen Jugendwochen (RJW) (vgl. den Artikel „Zwei Jahre unter der Nachkriegsjugend in Nr. 7/8 dieser Zeitschrift), und ich muß sagen, daß ich ausgiebig von dieser Möglichkeit Gebrauch gemacht habe. Nicht so sehr, um allgemeine Gedanken kennen zu lernen, sondern um die Meinung der Jugend zu hören über den Menschen, der ja letztlich doch immer der Träger jeder Jugendarbeit ist, den Priester. Und auch hier ging es mir nicht so sehr darum, zu hören, was die Jugend vom Priester will, sondern wie sie den konkreten Priester will, wenn er ihr Helfer und Führer in ihrem Jugendleben sein soll. Um gleich die Frage zu beantworten: will sie ihn überhaupt? Ich glaube: ja, allerdings hat sie bestimmte Vorstellungen vom Priester als Jugendseelsorger.

## I. Die Art der Befragung

Zunächst einige Worte über die Methode der Befragung. Ich begann damit schon im November 1945 und legte den Jugendlichen am Schluß der RJW sechs ganz konkret gestellte Fragen zur Beantwortung vor, von denen die letzte unser Thema betraf: „Wie muß nach Deiner Meinung der Priester sein und was muß er tun, damit er Dir in Deinem Jugendleben wirklich ein Helfer und Führer sein kann?“ Von vornherein war hier die Möglichkeit gegeben, nicht nur die Meinung der kleinen treuen Schar kennen zu lernen, sondern auch die der „übrigen“, aus denen sich ja zu einem guten Teil die Masse der Besucher rekrutierte.

Es wurde sehr dringend gebeten, die Frage, deren Beantwortung völlig freigestellt war, wirklichkeitsgetreu zu beantworten. Hat die Jugend das getan? Ich glaube ja, denn zu einem Schwindeln lag kaum Veranlassung vor. Ich kam als Fremder und verließ sie am nächsten Tage wieder; so konnten alle Hemmungen, die sie einem langjährigen Bekannten gegenüber etwa gehabt hätte, fortfallen. Hatte sie Interesse, die Frage zu beantworten? Ich glaube wiederum, diese Frage positiv beantworten zu können. Ich trat ja nicht plötzlich als völlig Fremder mit dieser Frage vor sie hin, so da sie als Eingriff in ihre persönliche Sphäre hätte erscheinen können, sondern am Ende einer Jugendwoche, da das Vertrauen der meisten schon gewonnen war. Zudem habe ich immer wieder darauf hingewiesen, daß ich nicht aus persönlicher Neugierde frage, sondern daß sie durch Beantwortung dieser Frage zu einer erfolgreichen Seelsorge unter ihren Altersgenossen mithelfen solle. Der große Eifer zeigte denn auch, daß meine Vermutung richtig war.

Nur in einem einzigen Fall, ganz am Anfang, wurden gedruckte Fragebogen ausgegeben. Da aber damit leicht die Möglichkeit des Mißbrauchs gegeben war, habe ich in Zukunft davon abgesehen. Ich ließ die mündlich gestellten Fragen an Ort und Stelle schriftlich beantworten. An einigen Stellen, wo die äußeren Gegebenheiten sehr ungünstig waren, wurde diese sechste Frage auch schon am Abend vorher mitgeteilt, mit der Bitte, die Antwort zu Hause niederzuschreiben und am nächsten Abend mitzubringen. Als sich im Laufe der Monate herausstellte, daß sich die Wünsche und Gedanken der Jugend überall stark ähnelten, habe ich diese sechste Frage nur noch hin und wieder gestellt, da sich sonst ein Material angesammelt hätte, das kaum noch hätte bearbeitet werden können.

Wie viele beantworteten diese Frage? Ein großer Teil schied schon aus dem einfachen Grunde aus, weil er vergessen hatte, Papier und Bleistift mitzubringen. Auch von denen, die die übrigen fünf Fragen beantworteten, gaben nicht alle eine Antwort auf die sechste Frage. Die übrigen aber schrieben mit großem Eifer, so daß mir oft, auf meine Bitte, nun Schluß zu machen, entgegenvierte: Wir sind noch nicht fertig! Manche, besonders von den Älteren, schienen sich wirklich etwas von der Seele zu schreiben, was sie schon lange bewegte. Selbst von den 14–16jährigen kamen teilweise überraschend gute Antworten. Es sei nur nebenbei bemerkt, daß den unter 14jährigen diese Fragen natürlich nicht gestellt wurden. Obwohl darauf hingewiesen wurde, daß es sich hier um keine Schularbeit mit Zensur handle, und ich ja auch keinen von ihnen persönlich kannte, ist aus der Gleichartigkeit einiger Antworten zu schließen, daß manchmal voneinander abgeschrieben wurde. Doch besagt das wenig für das Gesamtergebnis.

Das gesamte eingegangene Material ausführlich zu verwerten, würde den Umfang eines Artikels weit überschreiten. Aus den rund 1500 eingegangenen Antworten (530 der Jungen, 960 der Mädchen) möchte ich die herausgreifen, die sich immer wiederholten oder besonders typisch sind. Die Antworten der Jungen sind nach sachlichen Gesichtspunkten in zwölf Rubriken aufgegliedert, bei den Mädchen sind zum Schluß einige Berichte vollständig eingefügt. Die eingeklammerte Zahl bedeutet das Alter der jugendlichen Schreiber(innen). Ein Fragezeichen (?) gibt an, daß die Altersangabe fehlte.

Erfreulicherweise kann schließlich noch gesagt werden, daß von einigen Ausnahmen abgesehen, durchaus positiv geschrieben wurde, jedenfalls von rein negativer Nörgelsucht wenig zu spüren war.

## II. Das Ergebnis der Befragung

### A. Antworten der Jungen

Ich wiederhole noch einmal die gestellte Frage: „Wie muß nach Deiner Meinung der Priester sein und was muß er tun, damit er Dir in Deinem Jugendleben wirklich ein Helfer und Führer sein kann?“ Wenn ich nun die Antworten der Jungen anführe, so soll damit nicht gesagt sein, daß alles ohne weiteres zu billigen ist, auch nicht, daß alle angeführten Wünsche berechtigt sind oder daß nicht wichtige Dinge vergessen wurden. Es geht hier, um es noch einmal zu sagen, nur darum, die Wünsche der Jugend zu erfahren. Nach Möglichkeit ist die einzelne Antwort nur in einer der folgenden zwölf Rubriken aufgeführt. Die eingeklammerten Zahlen bedeuten das Alter der Jungen.

Was wünscht sich also die männliche Jugend vom Priester?

1. Verständnis für die Jugend: Was am meisten auffällt und in den Antworten immer wiederkehrt, ist der Ruf nach dem Verstehen. Das scheint vom Jungen aus gesehen die *conditio sine qua non* jeder erfolgreichen Jugendarbeit zu sein, daß der Priester Verständnis für ihn hat, sich in all seine Schwächen und Nöte hinein denkt, ihm rät und hilft. Ich lasse nun die Jungen sprechen: „Er muß sich in meine Lage versetzen können, wenn er mir helfen will.“ — „Er muß die Jugend verstehen und Verständnis für ihre Fehler und Schwächen haben.“ — „Er muß die Gedanken der Jugend von 14—18 verstehen, und man muß mit ihm in schweren Stunden ein vernünftiges Wort reden können“ (15). „Er muß sich in meine Lage hinein denken.“ — „Er muß wenigstens die Jugend verstehen wollen.“ — „Er muß einen Jungen in meinem Alter verstehen“ (16). „Verständnis für die heutige Jugend, die mit der früheren nicht zu vergleichen ist.“ — „Er muß sich in die Seele der Jungen hinein denken.“ — „Liebevolleres Verständnis für meine Schwächen.“ — „Er muß Sinn und Verständnis für die Jugend aufweisen; denn nur dadurch kann er sie für sich gewinnen“ (17). — „Er soll sich gern mit uns Jungen befassen und uns verstehen.“ — „Er muß mit der Jugend leben, damit er nicht als Fremder empfunden wird, dem man nicht offen entgegenzutreten wagt“ (18). — „Er muß vor allem Kontakt mit der Jugend bekommen, damit diese auch wirklich mit den brennenden Fragen zu ihm kommt.“ — „Er muß mit der Jugend mitfühlen“ (19). — „Er muß sie verstehen, mit ihr gehen und ihr in der Praxis den Weg zeigen.“ — „Er muß für alle Schwächen und Schwierigkeiten der Jugend Verständnis zeigen“ (20). — „Er muß sich vor allem in die Seele des jungen Menschen hinein denken können, sich aber nicht in schulmeisterlichen Worten ergehen.“ — „Der verstehend der Jugend in allen Vorkommnissen des Lebens gegenübersteht“ (21). — „Mit viel Einfühlungsvermögen in die Seele der Jugend.“ — „Er hat dann den größten Erfolg, wenn er in der Lage ist, sich in den jungen, kämpfenden Menschen hinein zudenken“ (22). — „Er muß die Jugend der neuen Zeit verstehen, besonders daß sie jahrelang Not und Entbehrung mitzumachen hatte“ (23). — „Er muß sich selbst in die Jahre zurück denken, da er so alt war wie ich, sonst hätte er für meine Schwäche kein Verständnis“ (?). — „Der Priester muß nach meiner Meinung mehr mit dem Alltag der Jugend verbunden sein, er sieht zu wenig den Schmutz und das Schlechte der Gasse“ (?).

2. Gegenseitiges Vertrauen: Aus dem Verständnis für die Jugend erwächst das Vertrauen der Jugend zum Priester und das Vertrauen des Priesters zur Jugend. Beides sucht der junge Mensch. Schon die 14jährigen schreiben: „Er muß mein Vertrauen in vollem Maße besitzen.“ — „Man muß

den Priester kennen und Vertrauen zu ihm haben können.“ — „Ein guter Seelsorger, dem ich alles, was mich drückt, sagen kann“ (14). — „Nach meiner Meinung muß der Priester mit der Jugend so vertraut sein, daß der Junge ihn in alles einweihen kann, was er tut oder getan hat.“ — „Er muß Vertrauen zu mir haben.“ — „Er muß mein Vertrauen besitzen“ (15). — „Er muß den Jungen fühlen lassen, daß er in den Priester sein ganzes Vertrauen setzen kann und daß er ihm alle seine Nöte sagen kann.“ — „Ich muß ihm alles anvertrauen können“ (16). — „Er muß mich verstehen können und ich muß das Vertrauen zu ihm haben und ihm alles sagen dürfen.“ — „Man muß ihm alles anvertrauen können. Er muß mein Vertrauen zu erwerben verstehen. Das ist aber nur wenigen gegeben. Es liegt in der Person des einzelnen“ (17). — „Man muß ihm das Herz ausschütten können“ (20). — „Ich erwarte, daß er mir als Vorbild vorangeht, dem ich vollstes Vertrauen entgegenbringen kann“ (24).

3. Helfer in jugendlicher Not: Ist das Vertrauensverhältnis zwischen Priester und Jungen geschaffen, wird der Priester besonders da helfen können, wo es in den Jahren der Reife am nötigsten ist und der Junge nach einem verstehenden Helfer Ausschau hält. Der Junge erwartet vor allem vom Priester Aufklärung über die Lebensgeheimnisse, um die die Eltern zu fragen er sich meistens nicht traut und die ihm auf der Straße doch nur in häßlicher Weise beigebracht werden. Hier schreiben erklärlicherweise hauptsächlich die unter 18jährigen.

a) Verlangen nach Aufklärung: „Er muß den Jungen früh genug aufklären.“ — „Er muß die Lebensgeheimnisse schön darstellen, die Sünde dagegen als gemeinen Mißbrauch gegen die Vaterwürde und daß man vielleicht die Unschuld eines Mädchens zerstört.“ — „Durch restlose Aufklärung, und zwar so, daß der Junge sich klar wird und seine Zweifel restlos schwinden.“ — „Er hilft uns, indem er uns über die Geheimnisse des Lebens aufklärt“ (15). — „Er muß unbefangen und deutlich darüber sprechen können, um dem jungen Menschen so ein Bild über das Feine und Wunderbare dieser Sache zu zeigen.“ — „Er soll mir sagen, was ich in meinem Alter wissen muß.“ — „Mich, ehe es zu spät ist, aufklären“ (16). — „Mich in den Jahren von 8—12 (je nach Vernunft) über die Geheimnisse des Menschen unterrichten, um mich so für die Ausdrücke auf der Straße seelisch zu immunisieren.“ — „Er muß mich schon, bevor ich es auf schlechte Weise auf der Straße höre, darin aufklären, damit der Kampf für mich leichter wird.“ — „Vor allen Dingen soll er über Fragen sprechen, die für uns eine heikle Angelegenheit bedeuten, damit die Jungen nicht über diese Dinge von anderen auf schlechte Weise unterrichtet werden“ (17). — „Der Priester muß mich aufklären, was von den Eltern meistens versäumt wird aus irgendeiner Scheu“ (19). — „Er muß offen über das Thema des sechsten Gebotes reden und die Jungen in diesem Punkte fein führen und nicht kopfscheu machen“ (22).

b) Helfer im Kampf: Aber nicht nur Aufklärung erwartet der Junge vom Priester im Kampf gegen die Sünde, mit der sich jeder Junge auseinandersetzen muß. „Der Priester muß auch mit mir dagegen kämpfen, er muß mir ein Helfer sein. Mich stärken im Kampf gegen die Sünde.“ — „Er muß mir Ratschläge erteilen, wie ich die Sünde gegen das 6. Gebot bekämpfe.“ — „Ich erwarte, daß der Priester mir sagt, wie ich diese Sünde bekämpfen muß.“ — „Im Kampf gegen die Sünde zu helfen“ (15). — „Mir zur Reinheit verhelfen oder daß ich nicht in Unreinheit verfall“ (16). — „Er muß versuchen, mir über meine Schwächen hinwegzuhelfen“ (18).

4. Der Priester als Kamerad und Freund: Das Ideal des Jungen ist der Priester, der nicht unnahbar über ihm steht und ihm nur als Lehrer und Vorgesetzter gegenübertritt, sondern der frische Kamerad und Freund. Allerdings wird ein gewisser Abstand gewünscht, der Junge will nicht,



daß sich der Priester auf eine Stufe mit ihm stellt. Väterlicher Freund: das dürfte am besten das ausdrücken, was sich der Junge wünscht. „Er soll mir Helfer und Kamerad sein.“ — „Ein älterer Freund“ (14). — „Ein freundlicher, aber ernster Mann, mit dem man sich wie mit einem Freunde unterhalten kann, vor dem man aber Achtung haben muß.“ — „Er muß uns wie ein Vater oder Freund sein“ (15). — „Er muß der ältere, erfahrene Freund sein und nicht in unerreichbarer Höhe über dem Jungen stehen; trotzdem muß er einen gewissen Abstand wahren.“ — „Kameradschaftlich zur Jugend, trotzdem muß die Jugend Achtung vor ihm haben.“ — „Er soll mir ein guter Kamerad, vielleicht sogar ein Vater sein“ (16). — „Er muß unser Freund sein, nicht wir seine Freunde.“ — „Lehrer und Freund müssen in seiner Person vereinigt sein.“ — „Er soll mir mehr älterer Kamerad und väterlicher Freund sein, als Lehrer“ (17). — „Er darf meiner Ansicht nach keine schroffe Respektperson sein, sondern in gewisser Beziehung ein Kamerad.“ — „Er muß Kamerad sein und dennoch Vorgesetzter“ (18). — „Der Priester müßte in erster Linie Kamerad und Helfer sein, nicht unnahbar über uns, sondern Mensch.“ — „Ein Kamerad, der in allen Situationen mir beistehen kann“ (19). — „Möglichst als Freund des einzelnen“ (21). — „Als Freund und Berater, nicht als Meister“ (22).

5. Das Alter des Jugendseelsorgers: Die kleine Zahl, die darüber schreibt, wünscht sich einen jungen Priester als Jugendseelsorger, weil man glaubt, von einem jüngeren Priester besser verstanden zu werden. Zum mindesten muß er ein junges Herz haben. „Der Jugendseelsorger muß jung sein, um unser Leben mitleben zu können“ (15). — „Vorteilhaft wäre es, wenn er nicht zu alt, aber auch nicht zu jung wäre“ (16). — „Er darf nicht zu alt sein“ (17). — „Der Priester muß jung denken können.“ — „Der Priester muß die Jugend in allem verstehen; das erfordert, daß er möglichst jung ist“ (18). — „Er muß sich ein junges Herz bewahrt haben“ (19).

6. Drei Eigenschaften: jugendnah, zeitnah, weltau- geschlossen: Der junge Mensch will den Priester nicht nur als älteren Freund, sondern auch als Kameraden, der sein Jugendleben bis zu einem gewissen Grade mitmacht, ganz im Leben steht, Verständnis hat für die Dinge, die ein Jungenleben prägen: Sport, Technik, Wandern usw. „Er muß lustige Abende und Wanderfahrten mit uns machen und auch hier das Religiöse einflechten“ (14). — „Auch muß er den Sport zu verstehen suchen und erkennen, was Sport für uns bedeuten kann.“ — „Wenn er mit der Jugend nicht nur das Religiöse, sondern auch das Lustige und Fröhliche mitmacht.“ — „Ich brauche einen Priester, der mitten im Leben steht“ (15). — „Er muß mit der Zeit mitgegangen sein und doch scharf das Gute und Böse der neuen Zeit voneinander trennen.“ — „Verständnis für die neue Zeit“ (17). — „Er muß mit beiden Füßen im Leben stehen.“ — „Er muß neben seinem geistlichen Leben auch weltlich gesinnt sein“ (18). — „Er muß unter und in der Jugend leben, mit ihr wandern, zelten usw. und sie so gewinnen.“ — „Damit er die Jugend versteht, ist es gut, wenn er sich auch in rein weltlichen Dingen mit der Jugend beschäftigt: Sport usw.“ — „Er soll neben der Eigenschaft als Priester auch für die Welt- dinge Verständnis haben“ (19). — „Er muß ein moderner Mensch sein, um sich bei der Jugend überhaupt Zugang zu verschaffen“ (20). — „Er soll möglichst auf allen Gebieten Erfahrung besitzen“ (22). — „Er muß mit der Zeit mitgehen und darf nicht am Alten hängen“ (23). — „Er muß für alles begeistert sein, was auch uns begeistert: Sport und Wandern, Theater und Film“ (25).

7. Führer zu Gott: Es waren bisher mehr menschliche Eigenschaften, die die Jungen anführten. Doch bleiben sie dabei, Gott Dank, nicht stehen. Immer wieder kommt auch zum Ausdruck, daß sie die tiefste Aufgabe des Priesters darin sehen, daß er ihnen Führer zu Gott sei. „Er muß mich zum Guten anhalten; denn er ist ja Stellvertreter Gottes.“ — „Der Priester muß für mich

beten und mir Regeln zum guten Leben geben. Dann ist er mir ein treuer Führer; denn sein ganzes Wirken kommt ja von Gott.“ — „Ich erwarte vom Priester, daß er mir den Weg zu Jesus Christus zeigt“ (14). — „Er soll ein Abbild des guten Hirten sein, er soll die vielen, die auf Abwegen sind, zu ihrem Vater zurückführen.“ — „Er muß mich unbeirrt in der Lehre Gottes unterrichten und, wenn nötig, auf den rechten Weg zurückführen.“ — „Er muß den Jungen mit gutem Rat, ja als geistlicher Vater zur Seite stehen“ (15). — „Er soll mich ganz zu Gott führen, im Unterricht und im Gebet.“ — „Er muß etwas fordern, und bei dieser Forderung nicht nachgeben“ (16). — „Er muß wie der hl. Paulus allen alles werden.“ — „Er soll uns Jungmänner noch mehr über Christus unterrichten.“ — „Er muß die Jugend wieder zu Gott zurückführen, sie hat es bitter nötig“ (19). — „Der Priester muß mir ein Freund sein, eine Stütze im Leben, ein Wegbereiter zu Gott. Ich muß ihm meine Mängel kundtun, damit er mich bessern kann“ (22).

8. Seelenführer: Wenn sich die Jungen den Priester als Helfer wünschen in aller Not, so liegt darin wohl stillschweigend ausgedrückt der Wunsch nach dem guten Beichtvater. Das kommt auch offen in einigen Berichten zum Ausdruck: „Der Priester soll in der Beichte immer wieder aufmuntern zum Kampf gegen die Sünde.“ — „Er soll mir in der Beichte Ratschläge geben und mir helfen, den Körper in der Gewalt zu behalten“ (15). — „Ich erwarte vom Priester, daß er als Freund und Helfer mir beisteht, vor allem in der Beichte. Er soll Seelenführer sein, d. h. er soll unseren Seelen dann, wenn wir selbst nicht mehr weiter wissen, eine Stütze sein“ (16). „Man hört oft bei einzelnen Kameraden: ‚Ich war heute bei dem und dem Priester beichten. Der hat mit mir fürchterlich geschimpft. Zu dem gehe ich nicht mehr.‘ Nach meiner Meinung dürfte das der Priester nicht. Sondern er muß dem Jungen doch wohl helfen, wieder auf den richtigen Weg zu gelangen“ (17). „Guter Beichtvater“ (19). „Wenn ich gesündigt habe, muß er versuchen, mich verstehen zu können und mir klar machen, wie ich es besser machen kann“ (21).

9. Der Priester als Vorbild: „Verba docent, exempla trahunt.“ Die Jugend will zum Priester in allen Dingen als zu ihrem Vorbild aufsehen. „Er soll mir ein Vorbild sein, so daß ich ihm vertrauen und mich mit ihm ausreden kann“ (15). „Er muß ein Freund der Jugend sein und mir in seiner ganzen Art imponieren.“ — „Gütig, gerecht, verstehend“ (16). „Er muß Selbstüberwindung, großen Idealismus besitzen, Liebe zu den Mitmenschen, ganze Hingabe an Gott.“ — „Er darf die Jugend nicht nur durch Worte begeistern, sondern besonders durch die Tat. Er muß ihr Beispiele vorleben. Vor allem muß er helfen durch sein positives, schlichtes, echtes Priester- und Menschentum.“ — „Er lebe die evangelische Liebe, wie Matth. 20, 26—27“ (17). „Er soll mich ganz verstehen, so wie ich in ihm den Bruder Christi mir vorstelle. Er muß die Liebe, die er von Christus empfängt, ganz ungeteilt an uns weitergeben“ (19). — „Den Jugendlichen in jeder Weise ein leuchtendes, erziehendes Vorbild sein“ (21). — „Heiligmäßig und doch volkstümlich. In allen Dingen ein Vorbild. Für jede Freude und Leid ein offenes Ohr und ein hilfsbereites Herz, besonders in Seelennöten“ (22). — „Für das durch den Krieg verursachte empfindsame Gemütsleben eine fast übermenschliche Geduld“ (23).

10. Priester und Politik: Die Uninteressiertheit weiter Kreise der Jugend an der Politik kommt bei den Älteren auch hier zum Ausdruck. Sie wünscht vom Priester kein Sprechen über politische Dinge. „Daß er sich nicht auf politische Dinge einläßt.“ — „Auf jeden Fall unpolitisch.“ — „Er sei nicht politisch, zumal nicht auf der Kanzel, aber er sei aktiv vaterländisch, wie es die Priester anderer Länder sind“ (17). — „Er muß der Politik vollkommen neutral gegenüberstehen.“ — „Er soll sich in keiner Weise parteipolitisch betätigen“ (18). — „Keine Politik!“ — „Keine Frage der Politik behandeln“ (22).

— „Die frischen Wunden des Krieges zwar anrühren; aber nicht für die Gläubigen fühlbar aufwühlen“ (23).

11. Persönliches Verhältniß erstreben: Wenn auch ein 18jähriger schreibt: „Er soll sich nicht um meine Angelegenheiten kümmern!“, so merkt man im übrigen doch, daß die Initiative zu einem persönlichen Verhältniß, wie es der Jugendliche ersehnt, vom Priester ausgehen soll. „Er muß sich die Herzen der Jugend erobern können und mit ihr ein Herz und eine Seele sein.“ — „Er muß versuchen, in die Seele des Jungen einzudringen und daraus zu lernen. Er muß die Freundschaft herbeiführen. Das ist natürlich sehr schwer. Die Annäherung muß von ihm aus betrieben werden“ (16). — „Durch persönliche Zusammenkünfte das Vertrauen unterhalten und stärken.“ — „Er muß des öfteren mit den einzelnen privat sich aussprechen und seine Entwicklungsstufe berücksichtigen“ (17). „Ich muß mich mit ihm auch in privaten Dingen unterhalten können“ (18). — „Der Priester als Jugendführer findet erst dann in unsere Herzen, wenn er auch vollen Anteil an unseren weltlichen Sorgen nimmt“ (20). — „Er muß der Jugend mehr entgegenkommen, vielleicht sich sogar ihr aufdrängen oder möglicherweise Einzelbesuche machen, um ein persönliches Verhältniß zu jedem Jugendlichen seiner Pfarrei zu erhalten; Predigten vor der Gesamtheit genügen nicht“ (21).

12. Art des Vortrages: In den Berichten über die Eindrücke der RJW, die hier nicht verwertet sind, fand ich bestätigt, daß es die Natürlichkeit, Einfachheit und Herzlichkeit ist, die sich die Jugend in Predigt und Vortrag wünscht. Auch in den Antworten auf unsere Frage kommt das des öfteren zum Ausdruck: „Nicht gelehrt, sondern einfach und schlicht einem etwas klarmachen“ (15). — „Er muß die Eigenschaft haben, Jungen begeistern zu können.“ — „Mich fesseln, mitreißen.“ — „Der idealste Priester scheint mir der fähige Religionslehrer zu sein, der mit Takt und einem gewissen Feingefühl auch schwierige Fragen zu behandeln weiß und Irrtümer aufklärt“ (16). — „Der Priester darf nicht nur von der Kanzel zu der Jugend sprechen. Er muß Jugendgruppen und Heimabende besuchen. Er muß uns Gelegenheit geben, mit ihm über alle Fragen der Kirche und des Lebens zu sprechen.“ — „An Hand von Tatsachen und Beispielen mir alles klarmachen.“ — „Den Religionsunterricht und die Jugendstunden nicht unpersönlich streng, sondern persönlich, vertraut und privat zu gestalten“ (17). — „Ein Jugendseelsorger muß neben seinen priesterlichen Eigenschaften die Gabe besitzen, die Jugend für sich und sein Werk zu begeistern. Das Wichtigste hierzu ist nach meiner Meinung die Sprache und die Art, mit der er die Jugend an sich zu fesseln versteht.“ — „Der Priester muß in kurzen, markanten Worten predigen können.“ — „Der Priester müßte von der Kanzel heruntersteigen und in jugendbewegterer, lebensnäherer Art uns entgegenkommen“ (18). — „In einfacher und schlichter Form zur Jugend sprechen.“ — „Er muß im Vortragsstoff die heutige Zeit voll und ganz berücksichtigen. Den meisten Jungen imponiert er durch Beispiele aus der neuen Zeit mehr als durch solche aus dem Altertum“ (19). — „Er muß sich der Jugend anpassen, daß die Jugend ihn überhaupt versteht. Nur wer sich der Jugend angepaßt hat, kann sie lehren und führen“ (?).

Einfach, schlicht, fesselnd, bildhaft, verständlich . . . Handeln wir danach in unserer Jugendpredigt? Geht sie nicht oft über die Köpfe hinweg? Mancher Prediger möchte bei dieser Predigtweise vielleicht die Sorge haben, es möchten einige Fortgeschrittene unbefriedigt bleiben und er in den Verdacht kommen, für die eigentliche, d. h. führende katholische Jugend, nichts zu wissen oder sie in ihren Bedürfnissen bzw. Forderungen nicht zu verstehen. Wieder andere halten diese so sehr kleine, wenn auch wichtige Schar für „die“ kath. Jugend, weil sie nur von ihr ein Urteil hören. Ob man nicht ein abwertendes Urteil dieser Kreise (das ja wohl nur aus verzeihlichem Nichtverstehen kommt) hin-

nehmen muß, um der Mehrzahl etwas sagen zu können? Dieser Führerschicht, wie sie wohl in jeder Pfarrei vorhanden ist, wird man gelegentlich klarmachen, daß sie, wie ein Gymnasiast in der Arbeiterfamilie, der größeren Gemeinschaft zu besonderem Dienst verpflichtet ist. Übrigens müßten diese Jugendlichen viel mehr als bisher dazu gebracht werden, sich der Masse ihrer Brüder und Schwestern anzunehmen. Leider halten viele die Sache von vornherein für aussichtslos und manchmal fehlt es sogar, wie ich mit Schrecken bei sonst prächtigen Jungen und Mädchen feststellen mußte, am Willen dazu. „Der Herr aber hat die Masse nötig“, sagte Pius XI. 1925 dem Gründer der JOC, und Erzbischof Dr. Bornewasser schrieb am Ende der diesjährigen Trierer Jugend-Fastenpredigten: „Ich glaube, daß es notwendig ist, bei diesen führenden Jugendlichen den Gedanken der apostolischen Arbeit an anderen Jugendgenossen immer mehr zu vertiefen.“

Allerdings, wenn wir wirklich an die Masse der Jugendlichen herankommen wollen, müßte unsere Arbeitsweise viel einfacher werden, sie ist in Wort und Schrifttum viel zu sehr abgestellt auf die aktiven, religiösen Kräfte. Die Themen sind viel zu ideell und geistig, die religiösen Forderungen zu hoch. Der Durchschnittsjunge, der von einem Freund zum Heimabend „mitgeschleppt“ wurde, kommt einmal und bleibt dann wieder weg, weil ihn diese Art nicht anspricht. Diesen Kreisen würde ich z. B. nicht zunächst den „Fährmann“ in die Hand drücken, sondern die Jugendzeitschrift „Wir unter uns“.

#### B. Antworten der Mädchen

Was bei den Jungen nur gelegentlich der Fall war, kam bei den Mädchen entsprechend ihrer Eigenart, alles mehr konkret zu sehen, öfter zum Ausdruck. Sie wiesen in ihrer Antwort auf einen bestimmten Priester hin, der auf sie großen Eindruck gemacht hatte.

Die Antworten der Mädchen ließen sich auch mehr oder weniger zwanglos in die zwölf Rubriken, wie sie sich bei den Jungen herausgestellt hatten, einordnen. Natürlich wurde entsprechend der seelischen Veranlagung des Mädchens der eine Punkt stärker, der andere schwächer betont. Besonders stark ist hier der Ruf nach dem Verständnis, der bei wenigstens zwei Drittel der rund tausend Antworten zum Ausdruck kommt. Auch das Vertrauen wird oft betont: „er muß Vertrauen zu uns haben und wir zu ihm“ (19). Das ist die Vorbedingung dafür, daß sie dem Priester, wie es manchmal heißt, „das Herz ausschütten können.“ Dieses Vertrauen wird nicht immer gefunden: „Ich habe bis zum heutigen Tage mich vergeblich bemüht, einem Priester mein Herz auszuschütten, ich fand keinen“ (21). Ohne Vertrauensverhältnis ist Hilfe nicht möglich; denn „man muß Vertrauen zu ihm haben können, damit man in jedem seelischen Konflikt um seinen Rat bittet“ (25). So einen Priester braucht man: „es ist meine feste Ansicht, daß man einen haben muß, dem man sein Herz ausschütten kann“ (25). — „Wenn er sich das Vertrauen erobert hat, kommen die Jugendlichen gern mit ihren großen und kleinen Nöten zu ihm, weil sie fühlen, hier finde ich mehr Verständnis als zu Hause“ (24).

Auch das Mädchen braucht den Priester als Helfer in allen seinen seelischen Nöten. „Er soll uns über die schwere Zeit hinweghelfen“ (16). — „Besonders junge Mädchen in der Reifezeit brauchen einen geistlichen Berater; denn sie werden oft von Fragen und Zweifeln gequält, womit sie nur, weil sie mit den Eltern aus irgendeinem Grunde nicht reden können, zu einem Priester gehen können“ (25). Wie bei den Jungen, so wird auch bei den Mädchen oft die Bitte nach guter Aufklärung gestellt: „Er soll uns die Lebensgeheimnisse früh genug erklären, da viele Mädchen mit den Eltern nicht darüber sprechen können“ (15) „und man es sonst in schändlicher Weise auf der Straße erfahren



würde“ (16). Noch stärker als bei den Jungen kommt hier das Verlangen nach dem Priester als väterlichen Freund, ja als Vater, zum Ausdruck: „Einen Priester stelle ich mir vor wie den Vater eines Kindes“ (18), „Vaterstelle vertretend“ (19).

Das Alter des Jugendseelsorgers spielt keine so große Rolle. „Alt oder jung, das ist nicht wichtig, aber einer, der uns viel Liebe entgegenbringt“ (25). — „Für die Jugend muß der Priester jung sein, nicht unbedingt jung an Jahren, aber er muß sein Herz jung erhalten, um uns immer verstehen zu können“ (22). Wenn sie den Priester auch jung an Jahren wünschen, so deshalb, weil sie fürchten, ein älterer würde sie nicht mehr so gut verstehen.

Auch die Mädchen wünschen sich den Priester jugendnah, zeitnah und weltaufgeschlossen. Wenn das oft auch etwas schief ausgedrückt wird, so meint man doch wohl das Richtige. „Einer, der nicht nur für religiöse, sondern auch für weltliche Fragen Verständnis hat.“ — „Verbindung mit der Welt, doch nicht verweltlicht“ (16). — „Er muß mit der Zeit mitgehen, denn gerade dadurch imponiert er der Jugend“ (18). — „Er muß vor allem sich hinein-denken können in die seelische Lage des heutigen jungen Menschen, nicht in vorwurfsvoller, rügender Art, sondern in teilnehmender Güte den in die Irre Gegangenen den rechten Weg weisen. Ein Priester, der auch als Mensch ganz im Leben, im Alltag steht, in seinen Ansichten nicht in früheren Zeiten verharrend, sondern verstehend der Zeitentwicklung folgt, wird stets die rechten Mittel finden, um Menschenseelen zurückzuführen“ (20).

Natürlich will auch das Mädchen den Priester als Führer zu Gott sehen, der ihr in allen Nöten zur Seite steht, selbst ganz gotterfüllt ist. „Er muß sich bemühen, mir Gottes Wege zu zeigen, zu dem ich in jeder Lage kommen darf, der mir wirklich helfen kann“ (21). „Der kein Opfer scheut, um die Seele des Menschen zu formen und ihr ein Wegweiser für den Himmel ist“ (24). „Ein idealer Priester muß von glühender Christusbeseelung erfüllt sein, die sich in seinem ganzen Wesen widerspiegelt, so daß er ein zweiter Christus ist. Alle anderen Eigenschaften sind Bruchstücke dieser einen Ganzheit. Nur der Priester, der von Christus begeistert ist, wird andere, vor allem junge Menschen, durch sein Beispiel für Christus begeistern“ (?)

Die Notwendigkeit eines guten Beichtvaters und Seelenführers, mit dem man sich auch außerhalb der Beichte besprechen kann, wird klar betont. „Ein Beichtvater, dem ich mich restlos anvertrauen kann, der die Schwierigkeiten eines 15—20jährigen Mädchens kennt“ (17). „So wie man einen Leibarzt benötigt wird auch in der Jugend ein Seelenarzt gebraucht“ (19). „Ich wünsche mir als Beichtvater einen Priester, der mir volles Verständnis entgegenbringt. Das kann er nach meiner Meinung nur, wenn er die äußeren Einflüsse auf mein Leben berücksichtigt und danach urteilt“ (17).

„Vor allem muß aber der Priester ein Vorbild, ein Beispiel sein, zu dem die Jugend aufschauen kann“ (17) — so oder ähnlich heißt es immer wieder. „Sein Beispiel wirkt mehr als Worte“ (25). „Ein Jugendseelsorger muß sich als Vorbild für die Jugend erweisen; denn durch sein Beispiel werden ihm viele folgen“ (16). Als Priestergestalten, die als Vorbild auf das Mädchen wirkten, wurden genannt: Philipp Neri, Pfarrer von Ars, Don Bosco, Adolf Kolping, einmal auch Bischof von Ketteler. Folgende persönliche Eigenschaften kehren öfter wieder: der Priester sei aufgeklärt, ernst, einfach, fromm, frisch, fröhlich, freundlich und doch streng, geduldig, gütig, gutmütig, gerecht, heiter, humorvoll, hilfsbereit, klar und offen, klug, lebhaft, lebendig, liebevoll, menschlich, mild, schlicht, schweigsam. Einige Male heißt es auch: er sei ein zweiter Christus.

Bezüglich der Art des Vortrags wünschen sich auch die Mädchen, daß er schlicht, anschaulich, spannend und fesselnd sei, so daß dadurch die Jugend

begeistert wird. „Er kann nur dann die Herzen der Jugend erobern, wenn er begeistert den Jugendlichen zuspricht“ (19). „Möglichst viele Beispiele und Vergleiche, um sich immer wieder daran klammern zu können“ (20).

Einigen oben nur kurz behandelten Punkten möchte ich als Ergänzung noch etliche ganze Berichte anfügen, um mit einigen Schreiben zu schließen, die m. E. gut zeigen, was einerseits das Mädchen vom Priester als Seelenführer erwartet und welche Hemmungen anderseits rein natürlich beim Mädchen bestehen. Ich bringe die Berichte unter Stichworten.

### 1. Warum junger Seelsorger?

„Ein Seelsorger für die Jugend muß selbst jung sein, um sie richtig verstehen zu können. Damit soll nicht gesagt sein, daß ein älterer Priester nicht dazu fähig ist, im Gegenteil, er hat schon mehr Lebenserfahrung. Aber die Jugend und das Alter haben eben verschiedene Ansichten, obwohl das Alter auch einmal jung war. Damals dachten sie anders, und ein älterer Priester kann sich nicht mehr in die Ideale, die so ein junger Mensch hat, hineinendenken. Er wird sich wohl bemühen, die Jugend zu verstehen, aber es wird ihm nicht ganz gelingen. Jung muß der Seelsorger für die Jugend sein, natürlich nicht zu jung und auch nicht zu nachgiebig. Und doch darf er nicht zu streng sein, um dadurch womöglich den jungen Menschen einzuschüchtern, denn dann würde er das Vertrauen zu seinem Seelsorger verlieren“ (18).

### 2. Einstellung auf die heutige Jugend

„Zum erstenmal in meinem Leben ist mir solch eine Frage vorgelegt worden und ich beantworte sie, so gut es geht. Unwillkürlich stelle ich mir den einen oder anderen Priester vor, dessen Wirken in seiner Pfarrei, in der Stadt oder auch auf dem Lande mir bekannt ist. Wenn ich ehrlich bin, muß ich eingestehen, daß keiner von diesen so ist, wie ich mir den idealen Priester vorstelle.

Er müßte ganz auf die heutige Zeit eingestellt sein, besonders aber auf die Jugend der heutigen Zeit, die leider nicht so geführt worden ist, wie es die Jugend fürs spätere Leben nötig hat. Er müßte wissen, daß er kaum etwas an religiösem Wissen voraussetzen kann, und sich bemühen, ganz ‚von der Pike‘ auf die Glaubenswahrheiten zu lehren. Er müßte großzügig sein mit solchen, die auf falsche Bahnen geraten sind, und mit Güte und christlicher Geduld versuchen, sie auf die rechte Bahn zurückzuführen.

Er müßte offen auf alle Fragen antworten können, die einen Jugendlichen in den kritischen Jahren der Reife bewegen, die sie so wenigen Menschen, oft sogar den Eltern auch nicht, anvertrauen können. Nicht nur seine Predigten dürften mir Wegweiser sein, sondern auch das vorbildliche Leben dieses Priesters“ (?).

### 3. Der ideale Priester

„Unter einem idealen Priester verstehe ich einen solchen, der die Jugend richtig versteht und zu ihr hält; und nicht einen solchen, vor denen man sich fürchtet. (Die dagegen sind, wenn man Hosen trägt, wo viele keine Strümpfe haben usw.) Die Priester sagen oft, die Jugend sei verdorben in den letzten Jahren, das mag zum Teil stimmen, daher üben verschiedene Priester jetzt einen Zwang und Druck aus und erreichen das Gegenteil. Auch versuchen jetzt viele wieder weltliche Macht an sich zu reißen (daß dieses nicht gut ist, beweist die Geschichte), dieses sind keine idealen Priester in meinem Sinne. Man kann nicht zwei Herren zugleich dienen. Ihr Herr ist Christus“ (20).

### 4. Priester und Pfarrprinzip

„... Mit allzu großer Ängstlichkeit und Besorgtheit dürfte er nicht bemüht sein, seine Pfarkinder an die Pfarrkirche zu gewöhnen. Das finde ich

nutzlos, denn die, die in anderen Kirchen andächtiger sein können, und denen die Predigten eines bestimmten Priesters mehr geben, kommen doch nicht zurück. Der Seelsorger muß doch bemüht sein, daß die Seele eines jeden weitergebracht wird, und das bietet nicht immer der Priester der Pfarrei."

#### 5. Was sich ein evangelisches Mädchen vom Priester wünscht

„Bei der Beantwortung der Frage muß ich zuerst um Nachsicht bitten, denn ich kann, da ich evangelisch bin, wirklich nur aus der Vorstellung heraus sprechen! Ein Priester meiner Vorstellung muß mir, unabhängig von seinem Alter, väterlich gegenüberstehen. Ich könnte natürlich auch brüderlich sagen, aber da fehlt der unbedingt nötige Abstand. Ich suche bei ihm nicht nur liebevolles Wohlwollen und empfinde ihm gegenüber nicht nur Zuneigung, sondern ich will und muß ihm Achtung und Ehrerbietung entgegenbringen als dem über die allgemeine Menschheit durch seinen gesegneten Beruf Hinausgehobenen. Ferner möchte ich einen Priester als meinen besten Freund betrachten. Das Wort Freund nicht in dem so abgenutzten Sinn; unter Freund stelle ich mir einen Menschen vor, der immer nur das Beste für mich will, und das ist ja wohl bei jedem Priester die Voraussetzung.

Schön ist es, wenn der Priester es versteht, mein Vertrauen zu ihm nicht nur als Pflicht zu verlangen, sondern es als erleichternde Selbstverständlichkeit zu gewinnen! Wenn er es fertig bringt, daß ich in ihm gar nicht mehr den vielleicht sogar fremden Mann sehe, sondern einen Helfer, der sich nur durch seine besondere Berufung von Gott von Vater und Mutter, den verehrtesten und geachtetesten Menschen unterscheidet, wenn er ebenso gut durch einen Arzt oder einen Professor oder durch mein erstrebtes besseres ‚Ich‘ verkörpert sein könnte, alle aber überragend, weil er eben Priester ist, dann würde er mir wahrhaft Seelsorger sein“ (18).

#### 6. Die Eigenschaften des Priesters

„Ihr aber seid ein auserwähltes Geschlecht, ein heiliger Stamm, ein königliches Priestertum. Seine Seele muß erfüllt sein von ernster Verantwortung für die ihm aufgetragene Sendung. Er muß haben Bekennermut, auf daß Menschenfurcht ihn nicht hindere, Opfermut, auf daß er keine Mühe scheue, Starkmut, auf daß kein Mißerfolg ihn lähme. Er muß nach echter Heiligkeit und Frömmigkeit streben und ein tapferer Streiter auf dem Kampffeld des eigenen Herzens sein. Rein und heilig.

Er muß zu verstehen suchen, trotz seiner hohen Ideale, die er im Herzen trägt, die Jugend auch für diese Ideale zu begeistern und mitzureißen. Zunächst muß er sich in den jungen Menschen, in seine Interessen, Ideale, Veranlagungen, Umgebung, Seelentriebe hineindenken und Verständnis und Interesse zeigen für die weltlich erlaubten Freuden. Will er ihnen ein Seelenführer werden, so muß er kurz, klar, großzügig und dennoch gerecht — denn Gebot ist und bleibt Gebot — die Wahrheiten und Gesetze der heiligen Kirche auseinanderlegen. Aber unsere Pflicht soll es sein, ihm gegenüber ein aufgeschlossenes Herz zu haben und den guten Willen, auf seine Lehren und Mahnungen treu zu hören. Denn sein Ziel ist es ja, uns zu Christus und zu Maria hinzuführen und uns auf unseren späteren Beruf vorzubereiten“ (18).

#### 7. Der Seelenführer des Mädchens

a) Schwierigkeit sich zu eröffnen: „Er müßte ein weiser Seelenführer sein, zu dem ich Vertrauen haben kann und dem ich ohne Furcht alles sagen kann, wenn ich in leiblicher und seelischer Not eines Rates bedarfe. Für ein Mädchen ist es besonders schwer, einem Priester sich anzuvertrauen, weil es ja nicht weiß, ob es von ihm in seinen Lebensfragen verstanden wird. Oft

hat es nicht den Mut, zu ihm zu sprechen. Wenn er nun merkt, daß es etwas auf dem Herzen hat, kann er ihr schon durch Fragen entgegenkommen. Es ist ein großes Geschenk Gottes, einen guten Seelenführer in der Jugend zu haben, dann braucht man nicht zu Freundinnen oder anderen Menschen zu gehen, bei ihnen findet man oft auch nicht das Richtige. Darum ist es auch unsere Pflicht zu beten, daß Gott uns recht viele und gute und fromme Priester schenke“ (16).

„Ich glaube, daß es sehr schwer für ein Mädchen meines Alters ist, den Beichtvater zu finden, den es sucht. Bei vielen ist es wohl so, daß ihre mädchenhafte Scheu sie zurückhält, dem Beichtvater ihr volles Vertrauen zu schenken, und so wird dieser auch die Fehler des Mädchens nicht finden können und sie bekämpfen helfen. Sollte ich einmal den Seelenführer gefunden haben, den ich mir schon lange wünsche, so wird dieser mir wirklich wie ein Vater sein, zu dem ich ein unbedingt festes Vertrauen habe. Er wird mich auf meine Charakterfehler hinweisen und mir helfen, sie zu bekämpfen. Er wird einmal Zeit für mich haben, in der ich mich außerhalb der Beichte ganz bei ihm aussprechen kann. Am schönsten finde ich es, einen Beichtvater zu haben, der mitten unter der Jugend steht und sich ganz in mich hineindenken kann“ (16).

b) Psychologisches Einfühlungsvermögen: „Bisher konnte ich mir nicht recht vorstellen, daß es Priester gibt, die der Jugend wirklich das sagen, was jeden einzelnen angeht und jeder für sich verwerten kann, ohne daß sie einerseits zu sehr als Lehrer — das soll nicht heißen ‚Belehrender‘ — und zum anderen zu sehr als Priester vor uns stehen. Mir würde nicht jeder gute Priester ein guter Seelenführer sein, weil es nicht jedem gegeben ist, unser seelisches Empfinden und unseren Kampf auf dem Wege zu Gott mit den Augen der Jugend und denen der Laien anzuschauen. Manche Seelsorger reden zu sehr als studierte Priester zu uns. Das soll nicht heißen, daß wir nicht unsere Glaubenswahrheiten, die Liturgie und die Mystik in unserer Kirche kennen lernen wollen, sondern daß uns das alles auf eine Art gesagt wird, daß wir es auch verstehen und daraus lernen. Deshalb muß ein Jugendseelsorger neben einem guten Priester auch ein guter Pädagoge und ein guter Psychologe sein, der sich, um in seiner Arbeit in und an der Jugend entscheidend vorwärtszukommen, in die jugendliche Seele hineinversetzen kann. Ich möchte auch nicht, daß man zu liebevoll mit uns umgeht, als ob wir zerbrechlich wären und sich nicht traut, uns auch einmal die ‚Meinung‘ zu sagen, ohne daß es aber anklagend oder verweisend wie bei einem Schulmädchen wirkt“ (20).

„Er muß einen offenen Blick haben, d. h. sicher einem Mädchen gegenüber treten können. Die Anliegen der Mädchen mit Geduld anhören und dann ihnen in Liebe und Güte einen Rat geben. Ein Mädchen muß die väterliche Liebe des Priesters spüren, daß er nur ihr Bestes wünscht. Kommt ein Mädchen mit einer Frage oder Bitte — (sie hat vielleicht lange gekämpft, bis sie den Mut fand, es dem Seelsorger anzuvertrauen) — so darf er nicht lachen oder leicht über die Frage hinweggehen. Er muß versuchen, es ihr genau zu erklären. Niemals bitten oder drängen, wenn das Mädchen nicht gleich mit der Sprache heraus will, lieber allgemein sprechen, bis sie sich ein Herz gefaßt hat. Niemals mit irgendeinem darüber reden, denn wenn das Mädchen das erfährt, so hat er das Vertrauen zerstört und es fällt einem schwer, überhaupt noch einmal einem anderen sich anzuvertrauen“ (19).

c) Persönlicher Zuspruch: „Die Ermahnungen der meisten Priester nach dem Sündenbekenntnis sind zu allgemein. Das vergessen die meisten Beichtkinder gleich wieder, und die Folge? ‚Ach, die Sünden, die du da bekannt hast, sind gar nicht so gefährlich, sonst hätte der Priester dir doch bestimmt etwas darüber gesagt, wäre näher darauf eingegangen!‘ Die Folge davon in den meisten Fällen: Rückfall in die gleichen, oft auch schweren Sünden.



Gibt der Priester dagegen eine persönliche Ermahnung, horcht das Beichtkind auf. Auf einmal ist es sich bewußt, wie schwerwiegend die oder die Sünde ist, welche Folgen sie haben kann, und wie furchtbar sich ein Rückfall auswirken kann. Manches Beichtkind denkt, durch eine persönliche Ermahnung aufmerksam geworden: „Da ist ein Mensch, der hat Interesse an deinem Seelenheil, er meint es wirklich gut mit dir“, und findet dadurch zu einem ständigen Beichtvater und Seelenführer. Also das Allgemeine und das allzu Großzügige des Priesters in der Beichte trägt sehr viel dazu bei, daß das Beichtkind gleichgültig, oberflächlich wird und so allmählich verflacht“ (?).

Man mag nicht mit allem einverstanden sein, was die Jugend hier schreibt, manches mag tatsächlich zu sehr vom Natürlichen her gesehen sein, aber eines zeigen die Berichte der Jungen und Mädchen übereinstimmend: daß sich die Jugend nach dem verstehenden Priester sehnt. Sollten wir als Priester nicht dankbar dafür sein?

Möge der Wunsch einer 21jährigen in Erfüllung gehen, die die Frage nur mit einem Satz beantwortete: „Daß man ihm das Lied singen kann: Ein Priesterherz ist Jesu Herz . . .“

## Das Priesterbild in der neueren Literatur

Von Vikar A. Nüschen, Wattenscheid (Westf.)

Die Übersicht erhebt nicht den Anspruch auf Vollständigkeit; sie will nur Anregung geben und Möglichkeiten aufzeigen. Absichtlich sind die eigentlichen Priesterromane, die das Leben und Wirken und die Schicksale des katholischen Priesters vom ruhigen, gesicherten Stand behandeln, nicht mitangeführt (z. B. Mathar: Herr Johannes, Timmermanns; Der Pfarrer vom blühenden Weinberg, Claes: Der Pfarrer aus dem Kempenland, Haluschka: Der Pfarrer von Lamotte u. a.). Hier geht es darum, das Priesterbild zu zeigen, wo es problematisch ist oder in ganz wesentlicher Schau dargestellt wird.

„Nun geben Sie mir doch endlich einen modernen Roman, in dem einmal nichts von Pfaffen vorkommt. Man kann ja in die Hand nehmen, was man will; überall spielt der Geistliche eine gute oder schlechte Rolle. Es ist, als ob es kein menschliches Schicksal gäbe, bei dem nicht auch der Priester dabei sein müßte“, sagte vor kurzem ein Herr zu dem Leiter einer städtischen Bibliothek. Das mag übertrieben sein, aber daran ist viel Wahres. In allen namhaften Romanen der letzten Jahrzehnte (die Nazizeit nicht ganz ausgenommen) treffen wir immer wieder auf den Priester, auf sein Idealbild und auf sein Realbild und auch auf sein Zerrbild. Wenn es auch in den Jahren des Nationalsozialismus der Propaganda hauptsächlich darum zu tun war, den Priesterstand beim Volke unmöglich zu machen und das Vertrauen zu erschüttern, kam es dieser „magischen“ Weltanschauung, die rein innerweltlich ausgerichtet und nach oben fest verschlossen war, im letzten Sinne doch darauf an, über den Priester hinwegzugehen, ihn totzuschweigen. Er sollte den lebendigen jungen Menschen als ein großes Fragezeichen erscheinen, als fremd in der Welt, als „auf verlorenem Posten stehend“ (Sellmair: Der Priester in der Welt), ein Parasit im Volke, ein unnatürlicher, unmöglicher Mensch. Das war ein noch vernichtenderes Urteil als Nietzsche es fällt, wenn er sagt, er rechne noch mit der Existenz der Priester wie mit der Wirklichkeit einer gefürchteten jenseitigen Welt und mit

ihrer Macht auf das Diesseits. Vielleicht hatte er sie, weil er sie fürchtete, und aus solchem Grundgefühl läßt er Zarathustra zu seinen Jüngern sprechen: „Hier sind Priester, und wenn es auch meine Feinde sind, geht mir still an ihnen vorüber mit schlafendem Schwert.“ Wen man haßt, mit dem rechnet man noch, man nimmt ihn ernst; wen man aber übergeht, der ist für einen nicht mehr da, ist Luft, ist Nichts. Und darauf kam es dem Nationalsozialismus an. Darum spielt der Priester in manchen Romanen der damaligen Zeit keine Rolle, er ist einfach nicht vorhanden, man braucht mit ihm nicht mehr zu rechnen.

Der Priester ist Mittler zwischen Gott und Mensch. Hier sieht die moderne Literatur die Problematik des Priestertums. Die einen greifen diese seine Stellung bald heftig und gehässig, bald in ehrlich-ringender Weise an; andere künden vom Segen dieser Mittlerschaft.

Man lese etwa Rudolf Bindings kleine, aber packende Erzählung „Sankt Georgs Stellvertreter“: St. Georg will es nicht glauben, daß auf Erden alle Ritter ohne Furcht und Tadel ausgestorben sind und es von diesen keiner zuwege bringen sollte, von der Erde zu scheiden, ohne zum Sünder geworden zu sein. „Es mag schon solche Ritter geben, die keine Sünder geworden sind“, sagt der hl. Petrus, „aber wenn sie es nicht zu ihren Lebzeiten waren, so machen sie die Pfaffen noch in ihrem letzten Stündlein dazu, indem sie ihnen so lange einreden und ihnen solange zusetzen, sich als arme Sünder zu bekennen, bis sie sich in ihrer Todesangst dazu verstehen, und dann kommen sie eben an das Himmelstor, demütig gesenkten Hauptes, wie die andern, und gehen als arme Sünder bei mir ein.“ Der Priester ist nicht mehr gesehen als Vermittler zwischen Gott und Mensch, als Brückenbauer und Friedensstifter, sondern als Hindernis auf dem Wege zu Gott. Er ist in sein Gegenteil verkehrt.

Dasselbe Problem der Mittlerschaft des Priesters bei der Versöhnung, also seine eigentliche Stellung, behandelt Bernd von Heiseler in seinen „Erzählungen“: „Der Mörder des Beichtigers“ (Seite 72—108). Nicht wie Rudolf Binding; nicht gehässig, niederreißend, sondern ehrlich, seelsorglich echt. Es ist protestantisches Milieu. Die Geschichte spielt in einem Gefängnis in Mecklenburg im Jahre 1866. Der Pastor Johannes Becker bemüht sich mit seelsorglichem Eifer und mit fühlendem Herzen um die Seele des Mörders „Baskus“, der sich drei Jahre in der Gegend von W. herumtrieb, und nun schweigsam und verstockt im Gefängnis sitzt. „Ihn auf den Weg des Heiles und der Gnade zurückzuführen, hatte der Pastor sich zur Aufgabe gemacht und betrat fast täglich seine schmutzige Zelle, mit nie ermüdender Eindringlichkeit in den Lehren der Hl. Schrift ihn unterweisend“ und ihn nach Art der Beichte zum Bekenntnis zu bringen versuchend. Und bei einem dieser Versuche hatte ihn der Verbrecher erschlagen.

Lange geht das Ringen „um die Erpressung“ des Geständnisses, und als es endlich so weit ist und „Baskus“ sagt: „Ja, ich habe das getan“, schmettert er den Pastor mit einem Stein zu Boden, bis er verröchelt.

Aus protestantischer Schau, in der ja der Geistliche nicht wesentlich durch die Weihe über die Menschen hinausragt und keine Vollmacht zu binden und zu lösen hat, ist manches verständlich. Echt ist an diesem Priesterbild die ehrliche Sorge um das Heil der Menschen.

Aus katholischer Sicht schildert uns Stephan Andres in seiner „Utopia das sind wir“ ein Priesterbild mit einer ähnlichen Problematik. Die Geschichte spielt im spanischen Bürgerkrieg der letzten Vorkriegsjahre. P. Paco ist ein untreu gewordener katholischer Priester; er ist an seinem Glauben und an seinem Priesterleben gescheitert. Von ihm verlangt ein junger Leutnant, der zur Besetzung des Gefängnisses gehört, wo die Gefangenen, unter denen auch P. Paco ist, leben, die Abnahme seiner Lebensbeichte. Er weiß sehr wohl als

katholischer Christ, daß die Beichte nicht von der Würdigkeit des Spenders abhängig ist. Hier ist also der Fall genau umgekehrt wie bei Heiseler. Das Beichtkind will bekennen, um in den Stand der Gnade zu kommen, der Beichtiger will nicht, weil er nicht glaubt. Beides sind natürlich Grenzfälle, an denen aber wichtige Wahrheiten klar werden.

„Sagen Sie“, fragte der Leutnant, „... glauben Sie etwa nicht an das Sakrament?“ Paco legte ihm die Hände auf die Schulter: „Keine Bange, Señor Teniente! Ob ich glaube oder nicht, das ist gleich. Sie hätten das bei weiterem Lesen in Padre Damianos Buch auch noch herausgefunden. Die Beichte als opus operatum, als Sakrament, hängt nicht vom Glauben des Spenders ab. Die Kirche ist sehr gründlich und auch sehr vorsichtig. Notwendig ist, daß ich die Weihe habe und daß wir beide alles tun in der Absicht der Kirche, dann passiert es. Sie werden, — und wenn Sie der rüdigste Hund auf Gottes Erdboden sind, — durch Christi Verdienst wieder in den Stand der Gnade versetzt. Sie als Jurist müssen doch Freude an diesem Ausdruck haben: Stand der Gnade.“

Der Leutnant hatte den Kopf gesenkt und wiederholte nur: „Der rüdigste Hund auf Gottes Erdboden, ja, das ist genau das Gefühl, das ich von mir habe. Und ich freue mich, daß Sie da sind und daß es die Beichte gibt. Ich verstehe nur nicht“, er hob dabei die Augen vorwurfsvoll gen Paco, „daß Sie, wie Sie schon vorhin sagten, eine so geringe Meinung von der Beichte haben.“ „Meine Meinung kann Ihnen ein Dreck sein“, sagte Paco und biß sich auf die Unterlippe und starrte zu Boden. Der Leutnant reichte ihm die Stola; sie war, als Paco sich in den Sessel setzte, zur Erde gegliitten. Paco beugte sich über den violetten Streifen, küßte, als habe er das in den 20 Jahren jeden Tag getan, das gestickte Kreuz darauf und legte sich die Stola um. Seine Lippen murmelten schon die lateinischen Segensworte, die der Priester an den Beichtenden richtete, und mit den Schlußworten: „In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti“ wandte er sich zum Niederknien und segnete ihn . . . Der junge Offizier hatte mit einem Gefühl, das ebenso an Rührung wie an Schrecken grenzte, die Verwandlung an dem Dasitzenden wahrgenommen. — Pascos Art, die Hand zum Segen zu erheben, hatte, wenn man sein fast spöttisches Gebaren eine Minute vorher gesehen hatte, etwas Bestürzendes, denn er segnete nicht wie einer, der das von sich aus tut, sondern auf eine ganz unprivate, unpersönliche Weise, so von ferne, aber voll der Kraft und Autorität.

Befreiend wirkt das Priesterbild, wie es Gertrud von le Fort in ihren Romanen „Das Schweiß Tuch der Veronika“ und „Der Kranz der Engel“ vor uns erstehen läßt. Die Seele, die in Schuld und Todesnot ist, sucht mit ganzer Sehnsucht den Priester, nicht einen bestimmten, auch wenn er mit Klugheit und Zartheit bis dahin ihr Führer gewesen war, wie es P. Angelo bei Tante Edelgard gewesen war. In solchen entscheidenden Augenblicken tritt das Persönliche, so wertvoll es sonst ist, zurück vor dem Wesentlichen, nämlich, daß es ein geweihter Priester ist, dem die Macht innewohnt, mit Gott zu versöhnen, von der Schuld zu befreien: „Als Tante Edelgard von seiner (des fremden Priesters) Ankunft hörte (Pater Angelo hatte man nicht erreichen können), wollte sie ihn sogleich sprechen. Wir sagten ihr, es sei nicht Pater Angelo, aber ihr Verlangen nach einem Geistlichen schien jetzt keine einzige Stunde mehr warten zu können . . . Der fremde Priester, welcher bisher im Nebenzimmer geblieben war, trat nun herein. Ich weiß noch, wie ich im ersten Augenblick dachte, es sei dennoch Pater Angelo: Sein Gesicht hatte, so schien mir, denselben Ausdruck von der aller Welt verschiedenen Liebe, welche manche Priester der Kirche tragen und ausschließlich sie.“ Ist das nicht metaphysisch tief geschaut? Nicht nur die gleiche Kleidung — die Uniform — macht den Priester kenntlich, sondern mehr noch: Die eine, große, reine Liebe Christi: wie es auch Reinhold Schneider so treffend sagt: „Uns Priester heiligt Christi Widerschein.“ Das ist es,

was den Priester ausmacht als Gnade für die Welt: daß in ihm die Liebe des Guten Hirten lebt, auf seinem Antlitz die Liebe Christi leuchtet, Christi Widerschein. Das ist seine Krone, die ihn schmückt, das Kleid, das ihn auszeichnet. Und dann die beiden Priestergestalten im „Kranz der Engel“, der eine mehr die Liebe, der andere mehr das Gesetz vertretend: Der italienische Pater Angelo mit dem vergeistigten Gesicht, mit seinen milden Augen, „bei dessen Anblick es mir immer gewesen war, als könne er mit der ganzen Welt Geduld haben“. Und der deutsche Dechant in Heidelberg, der Anwalt des Rechtes der Kirche. „Allein der Dechant sah keineswegs aus, als ob er mit der ganzen Welt Geduld habe. Vor mir stand ein stattlicher Mann mit wohlgebildeten Gesichtszügen, der etwas sehr Herrscherliches, ja fast etwas von einem prächtigen Kirchenfürsten aus alten Zeiten hatte. Nur ein etwas klembürgerlicher Zug um den Mund hob diesen Eindruck wieder auf und ließ — widerspruchsvoll genug — gleichzeitig den eines sehr redlichen, gewissenhaften, dabei auch wohlwollenden Beamten zu. Der Dechant war ohne Zweifel ein Mann von reicher priesterlicher Erfahrung. Jedes seiner Worte strömte eine unbedingte Glaubenswürdigkeit aus. Er sprach eindringlich ohne Schärfe, nüchtern und mit großer Sicherheit. Dabei ging in seinem Gesichte dieselbe Veränderung vor, die ich schon einmal wahrgenommen hatte, der persönliche Ausdruck trat zurück — wieder hatte ich das Gefühl, keinem einzelnen Menschen gegenüberzustehen, sondern der Kirche selber, ihrer jahrtausendealten Weisheit, Erfahrung und Seelenkunde, die — und nun kam etwas sehr Erschütterndes — auch mir gegenüber keineswegs irrte.“

Beide Priestergestalten sind durchaus ernst zu nehmen, sie sind würdig und sympathisch dargestellt, man muß vor ihrer Persönlichkeit und ihrem Seeleneifer, ihrer Liebe und Klugheit hohe Ehrfurcht haben, wenn sie auch stark typisiert und deshalb umstritten sind.

Es ist naheliegend und verständlich, daß bei der Darstellung des Priesterbildes in der neuen Literatur der Priester fast ausschließlich als Seelsorger gesehen und gewertet wird, kaum als Liturge, da es sich ja in der Literatur, zumal in der erzählenden, vornehmlich um Menschenschicksale handelt, in die der Priester handelnd oder leidend mithineingezogen wird.

So ist es auch in den schicksalsreichen Büchern von Franz Herwig. Wie werden seine Romane wieder modern in unserer Zeit! Die Not des ganzen Volkes, nicht nur der Arbeiter, ist ins Riesenhafte gewachsen. Das soziale Elend, der Hunger, die Verarmung, alles droht uns, ist schon mitten unter uns wirksam mit aller Furchtbarkeit. In dieser Not steht der arme, schwache Mensch. Er wird schuldig, zumeist aus Schwachheit — wie Herwig es sieht. Zu diesen armen, schwachen, schuldigen Menschen neigt sich der barmherzige Gott herab. So wie der ewige Gottessohn sich selbst entäußerte und Knechtsgestalt annahm, um die Menschen aus Sünde und Knechtschaft — aus der eigentlichen Not, dem eigentlichen Elend — zu erlösen, so entäußert sich bei Herwig im „St. Sebastian vom Wedding“ der Priester Sebastian aller Geborgenheit des Klosters, aller Sicherheit seines Standes, aller Güter seines Lebens, „um allen alles zu sein“, um das Leben der Ärmsten und Verworfenen mitzuleben, und in ihr Leben den Widerchein Christi — die Liebe und das Erbarmen Gottes — zu bringen. Dafür lebt und leidet, opfert und stirbt er wie sein Meister, der in ihm Auferstehung feiert. Es ist ein Buch, das immer Gültigkeit haben wird — als Idealbild des Priesters. In einer Zeit, wo der Priester als Soldat unter Soldaten, als Gefangener unter Gefangenen, als Fremdarbeiter unter seinesgleichen, als Häftling unter Häftlingen gelebt hat oder zu leben gezwungen war und ist, da ist es geradezu ein Richtbild in der Haltung und Unbedingtheit.

Wenn wir dabei an die Bestrebungen in der „Mission für Frankreich“, im Seminar von Lisieux denken, wo sich junge, begeisterte, opferbereite Priester für die Rechristianisierung der modernen Heiden heranbilden mit dem Aufopfer-



rungswillen und der Kühnheit der Apostel, als Arbeiter mit in die Betriebe gehen und so Christus in alle sozialen Lebensgebiete hineinragen wollen (vgl. Dokumente Nr. 6, 1946 Nr. 28), dann spüren wir die Zeitgemäßheit des Priesterbildes in Herwigs „Sebastian“ und „Die Eingeengten“ heute vielleicht noch mehr als damals — denn heute sind wir alle „eingeengt, ausgewiesen, ausgestoßen, heimatlos, wurzellos“ und werden es auf lange Zeit hin sein.

Sebastian betet, ringt um seine Seele und die Seele der vielen, geht über die Höhen des Erfolges und die dunklen Täler des Mißerfolges, der Verzweiflung und der Gottverlassenheit und krönt sein Leben, indem er es hingibt im blutigen Tode, von denen zu Tode getrieben, die er retten wollte, in denen Gottes Ebenbild verzerrt und in blindem Haß verschüttet ist, das er aber doch in ihnen sah und suchte. Erst im Tode erkannten sie ihn: „Heiliger Sebastian, bitte für uns.“ „Sie hoben ihn auf und trugen ihn feierlich wie einen Siegespreis.“ In aller Not ist hier noch Hoffnung und Erlösung im Leben und Opfertod eines heiligen Priesters.

Bei Ernst Wiechert dagegen nicht. Er ist ein namhafter Dichter unserer Zeit, dessen Stimme weithin gehört wird, und dessen Bücher weit reichen. Seine Auffassung vom Priester trifft in mancher Beziehung die Auffassung der Menschen unserer Zeit oder beeinflußt sie weithin. Sicher meint er an erster Stelle den protestantischen Geistlichen in seinen Büchern, aber bei seiner Schau für das Wesentliche ist der Priester überhaupt gemeint.

In seinem „Einfachen Leben“ läßt er den Pfarrer, der ein durchaus ernstzunehmender, geistig ehrlicher Pastor ist, das schwerwiegende Wort eines Gefangenen wiederholen: „Ein Segen, daß es drüben (im Jenseits) keine Pfarrer geben wird!“ „Ganz freundlich sagte er es...“, fügt der Pfarrer hinzu, was aber muß ein Stand gesündigt haben, daß so etwas gesagt werden kann?“

Ist das nicht ein erschütterndes Wort? Der Pfarrer setzt allerdings ab schwächend hinzu: „Verstehen Sie? Aber es ist nicht der einzige Stand, glauben Sie mir, keiner von uns weiß, wie er schuldig ist an allem, was geschieht. An allem, hören Sie? Ja, an allem.“ Das ist Wiecherts Art: Trost aus dem Jenseits, Trost vom Priester, gilt ihm nichts. Er ist „der Christ wider Willen“ und dieser Widerwille richtet sich besonders gegen die Priester, gegen ihre moralisierende Art und gegen den seelsorglichen Dilettantismus (siehe: „Die Majorin“ Seite 187 bis 193). Wenn das Urteil Wiecherts über den Seelsorger verallgemeinert wird, ist es unwahr und ungerecht. Aber es gibt zu denken und ist nicht ohne Begründung; vielleicht spricht sich in ihm auch die verborgene Sehnsucht — nicht des Dichters, sondern des Menschen überhaupt, aus. Bei Wiechert ist es nicht mehr der Priester, der „die Welt bewegt“, sondern der Großvater, der es durch sein mahnendes seelsorgliches Wort und Wesen fertig bringt, den Mörder zum Bekenntnis und zur Sühne zu bewegen, ein Amt, das doch eigentlich dem Priester zukommt. — „Nur der bewegt die Welt, der die Herzen bewegt.“ — Bis zu den Bezirken aber reichen die Priester in ihrer Art und ihrem Wort nicht mehr hin — wie Wiechert in seinen Priestertypen darstellt.

Die ganze Schwermut der Bücher Wiecherts wird im Leben des Pastors Agricola in den „Jerominkindern“ deutlich: Das ehrliche Suchen, das vertane Leben, die Not des Herzens und die Aussichtslosigkeit des eigenen Bemühens und das Fehlen der Gnade. Er verzweifelt an der Liebe Gottes: er glaubt nicht mehr. So beginnt er mit Gott zu rechten und ihm zu fluchen; sein Leben zerbricht. „Wie in alter Zeit hat Stilling (der Lehrer) die Toten einsegnen müssen, denn der Pfarrer war nicht gekommen. Er hatte sagen lassen, daß er kein Pfarrer mehr sei. Er hatte sein Amt niedergelegt und verkaufte, was ihm an Sachen und Büchern noch geblieben war. Das Mädchen war aus dem Haus geflohen, weil er die ganzen Nächte trank und Gott fluchte“, Gott, der die 70 Kinder hatte sterben lassen, die doch unschuldig waren. Das Leid kann

er mit der Gerechtigkeit und Liebe Gottes nicht in Einklang bringen, daran scheitern sein Glaube und sein Leben.

Das ist ein geradezu erschütterndes Priesterbild. Wenn der Glaube fällt, wankt das Fundament. Wer möchte da nicht Mitleid empfinden und Hilfe geben?

Wiechert sagte einmal, es gebe keine Gestalt in seinen Romanen, in denen er sich nicht selbst darstelle. Hier finden wir seine schwermütige, suchende, unglückliche Seele treffend wiedergegeben. Was er von seinen Romangestalten denkt, soll er uns selber sagen: „Die Menschen meiner Bücher sind Fanatiker. Ich bin es auch. Sie gehen durch Wandlungen und werden niemals fertig. Sie lieben die Erde und haben Trauer. Ich auch. Sie sprechen kluge Worte und tun törichte Dinge. Sie greifen nach Gottes Mantelsaum und möchten rauschen wie ein Baum. Aber sie gehen wie ein dunkler Fluß durch das Leben und nicht wie ein Weg.“ (Entnommen der Literaturgeschichte von Salzer.)

Wiechert ist, wie ein Kritiker sagt, ein Christ, dessen Kopf ungläubig geworden ist, dessen Herz aber ewig gläubig bleibt, weil er nicht loskommt von Gott. Eine tiefe Traurigkeit, eine bedrückende Hoffnungslosigkeit erfüllen sein ganzes Werk. Vor allem „Die Jerominkinder“. Das Buch ist eine einzige Frage nach dem Sinn des Leidens in der Welt, ein Verleugnen und Verzweifeln an dem Gott der Liebe (Westfalenpost, Dr. Nora Hoyer 24. 9. 1946).

Ein hervorragendes Denkmal setzt Ina Seidel in ihrem vielgelesenen Buche „Lennacker“ einer ganzen Geschlechterfolge von evangelischen Pfarrern durch die Jahrhunderte seit der Reformation von dem ersten der zwölf Pfarrer Johannes Jakobus Lennacker (1500—1562) bis zum letzten Hans Joachim Lennacker (1870—1896). So steht es von ihnen in der alten Chronik: „Ein Acker ist uns zu Lehen gegeben. Unser Pflug ist das Kreuz. Unser Saatkorn das Wort. Die Ernte lobe den Herrn.“ Und die Ernte lobt den Herrn. Alle haben sich bewährt in den schwierigsten Zeiten, in Kriegen, bei Seuchen, Revolutionen, Hungersnot, Hexenwahn, in guten und bösen Tagen. Und doch wird auch hier eine tiefe Problematik sichtbar. Von dem letzten Pfarrer muß sein Sohn bekennen: „Ich erkannte nicht, daß er diente.“

Und darin liegt doch seine eigentliche Stellung: „Diener Christi und Verwalter der Geheimnisse Gottes“ zu sein. Der Priester ist immer der Mitwirkende, er hat in geheimnisvoller, aber wirklicher Weise teil an der heiligenden Wirkung des Hauptes Christus, und zwar als persönliches, freies Werkzeug.

So ist ihm das Amt der „Versöhnung“ übertragen — als Diener Christi. Im Dienen und in der Mitwirkung mit Christus liegt seine Würde und Fruchtbarkeit — „im Kreisen um sich selbst“, im Pochen auf sich selbst aber die schwerste Versuchung und Unfruchtbarkeit des Priesters. — Der Priester als Mensch, versuchbar, gefährdet in seinen eigenen Bezirken, das wird meisterhaft dargetan im Roman Werner Bergengruens: „Der Großtyrann und das Gericht“. Es ist geradezu die metaphysische Pointe, wenn es heißt: „Nun aber habe ich gesehen, daß der Mensch nur in Versuchung geführt zu werden braucht, um in Schuld zu fallen.“ Das ganze Buch behandelt das Thema von der Versuchbarkeit der Mächtigen und der Leichtverführbarkeit der Unmächtigen und Bedrohten.

Der Mord an dem Geheimsekretär (Pater Agostino) des Großtyrannen von Cassano veranlaßt den Mächtigen, seine Diener und Untertanen zu prüfen und Einzelne und die ganze Stadt in die ihnen eigene Versuchung zu führen. — Er maßt sich das Amt des Herzensdurchforschers und des Weltenrichters an. „Und ich habe sie alle unterliegen sehen vor jeder Versuchung“, sagt er in der feierlich-ersten Gerichtssitzung zu Giomede.

Er hat sich mit seiner Versuchung auch an den frommen alten Priester Don Luca gewandt, in einer Versuchung, eigens für den Priester ausgedacht, die das

Beichtgeheimnis betrifft. Nicht frontal wird diese Versuchung geführt, nicht massiv, dann wäre es für Don Luca keine Versuchung mehr gewesen, sondern listig, irreführend, verwirrend; darin liegt die Gefährlichkeit und teuflische Gemeinheit.

Der Priester hält stand, oder besser gesagt, weicht aus, bricht ab, aber Verwirrung und Angst haben doch ihre Spuren hinterlassen.

So lautet das Urteil über ihn: „Du, Don Luca, hast dich verteidigt mit allerlei Klugheit und Tapferkeit des Herzens, doch möchte es mir wohl denkbar sein, daß auch du in deinem Innern dich hast irren und anfechten lassen. Und ob du, hätte deine Probe, die nun geendigt ist, ein wenig länger gewährt und wäre sie ein wenig härter geworden, nicht auch der Versuchung nachgegeben hättest, dies bleibe unerörtert, vielleicht hat nicht deine eigene Seelenkraft, sondern nur der Gang der äußeren Dinge dich gehindert. Der Widerstreit, welcher in dir entfacht worden ist, ging um ein Luftgespinnst und um ein Nichts, denn ich weiß ja, daß dieser Beichtende dir nichts gesagt haben kann von dem, wonach ich dich fragte, und doch ist dieser Widerstreit ein Abbild gewesen allen Widerstreits, das sich je und je im Gewissen eines Menschen erheben mag.“

Eine strenge und ernste, nicht immer gerechte Kritik an Priester und Priesterausbildung erleben wir bei Jakob Kneip in seiner „Porta nigra“.

Von der Versuchung des Priesters an der Liebe Gottes und ihrer Überwindung spricht ergreifend auch Wilhelm Schamoni in seiner „Nachtwache“. Es geht um die Versuchung des Priesters P. Isaak Jogues. Unverdrossen hält er Nacht für Nacht Wache bei seinem früheren Henker, einem heidnischen bestialischen Irokesen, der hilflos, auf den Tod krank in seiner Hütte liegt, um den sich keiner kümmert. Aber sein Herz ist leer, ohne Trost und Hoffnung. Gott hat ihn verlassen, ja, er quält sich mit dem furchtbaren Zweifel: Gott habe ihn zur ewigen Unseligkeit bestimmt. Die erste Liebe ist in ihm erloschen, wie er meint. Er hält aus. Der verstockte Irokese bietet ihm in seiner letzten Stunde von seinen Speisen, ihm, dem Priester, das ist das Zeichen der Gnade. „Was ihr dem Geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.“

Auch auf der Bühne der Gegenwart erscheint der Priester in einer Gestalt, die durchaus ernst genommen und seiner Priesterpersönlichkeit und seinem Amte gerecht zu werden sucht.

Zu den erfolgreichsten Bühnenstücken gehört: „Die erste Legion“, ein Spiel von der Gesellschaft Jesu, von Emmet Lavery, das von Amerika nach Europa herüberkam. In Zürich wurde es vor Jahren vierzigmal wiederholt. Im Mai 1946 kam es zu einer deutschen Uraufführung in Konstanz, wo das Spiel zweiunddreißigmal gespielt wurde. Von den elf Personen sind acht Jesuiten. Die großen Lebensfragen des Priestertums sind Gegenstand der „Ersten Legion“. Da sind die reifen, edlen Ordensmänner, der Rektor, Pater Duquesne und der Visitator P. Quatermann. Es sind großzügige, überlegene Männer, die mit milder aber auch mit fester Hand zu leiten verstehen. Auf der anderen Seite stehen die Eiferer: der Vizerektor P. Keene und der Novizenmeister P. Stuart. Sie sind finster und hart, sie stellen die Versuchung des Ordenslebens dar, nämlich den Sinn für das Menschliche und die natürlichen Gottesgaben zu verneinen.

Dramatisch wird ihnen gegenüber das Ringen der „drei Musketiere“ P. Fulton, R. Raleigh und P. Ahern dargestellt. Sie sind noch keine „fertigen“ Menschen und Ordensmänner. Jeder von ihnen muß in seiner Art um die Ordensideale — die drei Gelübde der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams — kämpfen. Das geschieht in echt künstlerischer, spannender, eindrucksvoller Weise, so daß im ganzen gesehen die Jesuiten der „Ersten Legion“ als Männer erscheinen, die ihrem Berufsideal entsprechen, alles in den Dienst Christi stellen

und bereit sind, sich bis zum Letzten für Christus zu opfern. (Eingehende Besprechung in „Stimmen der Zeit“, Heft 10, Juli 1947, von Johannes B. Lotz SJ.)

Der Vollständigkeit halber seien noch die beiden Priesterfilme „Jugend“ und „Der Weg zum Glück“ erwähnt:

Der erste ein deutscher Film (nach Max Halbe) mit antiklerikaler Tendenz; der andere ein amerikanischer Film mit priesterfreundlicher Grundhaltung, aus der Nachkriegszeit stammend.

Was der Nationalsozialismus beabsichtigte: den katholischen Priester als unnatürlich, unecht, verbildet darzustellen, als einen, der dem jungen Menschen das Recht auf das „Leben“ nicht gönnt, weil es ihm selbst in seinem Beruf versagt ist, das ist gründlich im Film „Jugend“ erreicht.

Ganz anders ist das Bild des Priesters in dem neuen amerikanischen Film „Der Weg zum Glück“. Da ist alles edel, sympathisch, besonders der junge Kaplan O'Malley mit seiner natürlichen Art. Nur sucht man bei ihm vergebens nach der übernatürlichen Quelle seines Priestertums.

Auf dieses letzte, unabdingbare Fundament des Priestertums weist Reinhold Schneider hin, wenn er an die „Theologen in Gefangenschaft“ die Worte richtet (Das Erbe im Feuer, S. 89): „Das Reich Gottes hat, seit es gegründet ward, fort und fort einen anderen Priester gefordert. Wir unterfangen uns nicht, die Gestalt des Priesters von heute oder morgen zu beschreiben. Gewiß aber ist, daß er frei sein muß zu heiligem Gehorsam, wenn der Herr der Zeit vorüberkommt, aus dieser Zeit und für sie ihn zu wählen, damit der Herr die Zeit besiege, sein Vermächtnis an ihr und in ihr Gestalt gewinne. Er muß Christus in Not sehen, Christus im Kerker und vielleicht muß er sich selbst in Gefangenschaft geben, um den gefangenen Herrn zu befreien.“

## Gewissen und Verantwortlichkeit\*)

Von Prof. Dr. N. Seelhammer, Trier

In dem Gewissen als dem Organ für das Gute spricht das bessere Ich und letztlich Gott, und zwar mit Autorität. Vor keiner menschlichen Instanz, sondern ganz im eigenen Innern vollzieht sich die Tätigkeit des Gewissens. Im Gewissen werden die objektiven Gesetze auf das subjektive Leben angewandt und als moralische Pflicht dargetan. Die im Gewissen erfaßte Erkenntnis und erlebte Verpflichtung ist so maßgeblich für das sittliche Verhalten, daß das Handeln gegen diese Erkenntnis, gegen die Überzeugung, Sünde ist. So sehr nun auch betont werden muß, daß die Entscheidung für das, was jemand zu tun hat, im persönlichen Gewissen liegt, so darf dies doch nicht subjektivistisch verstanden werden. Es kann nicht der Sinn des Gewissens sein, sich gegen die Gesetze zu entscheiden, sondern diese zu bejahen, sich anzueignen und zum persönlichen Gesetz zu machen. Die Entscheidung, man müsse oder dürfe in einem bestimmten Fall gegen das Gesetz handeln oder sich davon ausnehmen, ist nur dann sittlich gut, wenn aus ernsten, gewichtigen Gründen die Überzeugung so gebildet wird. Es darf nicht übersehen werden, daß sich hierbei leicht Irrtümer einschleichen. Wer sich aber, wo die Befolgung sittlicher Gebote schwierig ist oder triebhaften Wünschen nicht entspricht, einfach auf sein subjektives Gewissen beruft, bekundet damit letztlich, daß er sich von der allgemeinen Ord-

\* Siehe den ersten Teil in Heft 7/8 dieser Zeitschrift S. 200—212.



nung ausnehmen will; er gerät leicht in Gefahr irre zu gehen. Für das Gebot spricht zunächst die Vermutung, daß es die objektive Ordnung verkörpert. Ausnahmen hiervon müssen bewiesen werden, jedenfalls darf die subjektive Gewissensentscheidung nicht ohne ernste Rücksicht auf die für alle geltende Ordnung getroffen werden. Es geht nicht an zu sagen: mein Gewissen ist mir allein maßgebend, ich lebe mein eigenes Gesetz und kümmerge mich um nichts außer mir. Bei der Größe der Gefahr der Selbsttäuschung ist ruhige und kluge Selbstprüfung notwendig.

Aber hier meldet sich von selbst die Frage: Soll denn der Mensch nicht selbständig, mündig sein? Mündigkeit ist in der Tat das Ziel des Wachsens und Erziehens beim Menschen. Mündig sein heißt nicht unabhängig, autonom, frei für Willkür sein. Mündig heißt vielmehr erwachsen sein, und zwar richtig gewachsen, nämlich in die Ordnung hinein, und dadurch imstande sich selbst vorzustehen, seine Angelegenheiten selbständig zu entscheiden und zu vertreten. Dazu kommt der Mensch, wenn er der Stimme seines Gewissens folgt, die ihm die Erfordernisse des Augenblicks bewußt macht. Mündig ist nur, wer aus seiner Überzeugung heraus die Ordnung bejaht, aus dem inneren Ordnungsprinzip, aus der Treue zu sich selbst, nicht aus Rücksicht auf äußerliches Wohlergehen oder Beifall der Menschen. So muß zuweilen die Selbständigkeit sich bekunden im Festhalten an der eigenen Überzeugung gegen die Meinung anderer und trotz unangenehmer Folgen. Damit dieses Ziel: der mündige Mensch oder die sittliche Persönlichkeit erreicht wird, bedarf es konsequenter Erziehung. Der junge Mensch muß angeleitet werden zu verantwortlichem Tun, darf also in seinen sittlichen Entscheidungen nicht unnötig eingeschränkt werden, sondern muß Raum haben zu eigener Tätigkeit. Wer zu lange bevormundet wird, bleibt auch als Erwachsener unselbständig. Mündigkeit bedeutet also keineswegs Unabhängigkeit, vielmehr bewußte Bejahung der Ordnung. Trotz und Eigensinn dagegen sind krampfhaft Beschränkungen, in denen sich jemand unduldsam auf seinen Standpunkt versteift. Die in ihnen sich zeigende Festigkeit hat etwas ungesund und Starres und Gewalttames an sich und macht darum den Menschen unfrei. Man kann dies psychologisch mit Recht deuten als den Ausgleich einer inneren Unsicherheit, wie ja überhaupt oft betonte äußere Härte die Schwäche verdecken soll. Der wahrhaft mündige Mensch ist auch der wirklich freie Mensch. Gewissensfreiheit bedeutet ein Doppeltes: einmal ist sie die seelische Haltung, mit der jemand selbstmächtig, im Innern frei seine Entscheidungen trifft, wie sein Gewissen sie ihm gebietet. Dazu gehört der Mut dafür einzustehen und die Folgen zu tragen. Hier leuchtet unmittelbar die Gewißheit auf, daß sich die Ordnung des eigenen Selbst und letztlich Gottes Ordnung verwirklicht. Zum zweiten bedeutet Gewissensfreiheit die Unbehindertheit von außen, sich eine eigene Überzeugung zu bilden und zu haben und ihr gemäß zu leben. Diese ist von zwei Seiten bedroht: einmal durch den ständigen Einfluß der Umgebung, sodann durch den Versuch von Machthabern, bei den Untergebenen keine eigene Überzeugung aufkommen zu lassen oder wenigstens deren Bekenntnis nach außen zu verhindern (davon wird noch die Rede sein).

Der wahrhaft mündige Mensch ist notwendig auch gewissenhaft. Derjenige ist gewissenhaft, der die Stimme in seinem Innern, die ungerufen und autoritativ spricht, indem sie anruft und billigt oder mißbilligt, ernst nimmt und auf sie hört, um sie zu dem zu machen, was sie ihm will: Gesetz des subjektiven Handelns. Gewissenhaft im vollen Sinne ist aber erst, wer regelmäßig auf diese innere Stimme hört. Wer das tut, ist nicht dem Zufall überlassen oder der Rücksicht auf andere. Wer dem erkannten Sollen regelmäßig folgt, ist treu sich selbst, ist gleichmäßig gehalten, wird von innen geformt und bietet so die Gewähr, daß man sich auf ihn verlassen kann; denn er geht sicher und ruhig seinen Weg. Ihm genügt das Bewußtsein, vor sich selbst bestehen zu können.

Die Gewissenhaftigkeit kann eng und weit sein. Der engherzige Mensch hält sich möglichst an den Wortlaut dessen, was er tun soll. Hier besteht die Gefahr der Starre und Unfreiheit. Man hat bei solchen Menschen das Gefühl, daß in ihrer Treue zur Ordnung etwas wesentlich Menschliches fehlt: Beweglichkeit und das frohe Bewußtsein von dem Wert der freien Persönlichkeit. Der weitherzige Mensch dagegen ist großzügig (wir meinen nicht den Menschen mit dem oberflächlichen Gewissen!). Auch er will das Gesetz erfüllen, aber sinngemäß. In Freiheit bejaht er die Ordnung, die ja keine Naturgesetzlichkeit ist, sondern freies Tun gemäß dem möglichen Sollen (vgl. Katharina von Siena, Ignatius von Loyola, Mary Ward). Nur wer wirklich innerlich gewissenhaft und zugleich frei ist, wird so weitherzig sein dürfen, daß er zuweilen auch gegen den Wortlaut einer Vorschrift handeln darf. Demgegenüber ist die korrekte äußere Gesetzesbeobachtung ohne den Willen der inneren Zustimmung keine echte sittliche Haltung.

Gewissenlos besagt nicht, es fehle jemand das Gewissen als seelisches Organ, das ist ja nicht möglich. Der Gewissenlose kümmert sich vielmehr nicht um die Stimme in seinem Innern. Er überhört sie geflissentlich, wo sie gegen seine Wünsche spricht, und dann handelt er auch gegen das Gewissen, gegen das innere Gesetz seines eigenen Ich. Der Gewissenlose handelt nach dem Grundsatz vom kleinsten Widerstand, für ihn ist also die Nützlichkeit die Norm, nicht sittliche Rechtmäßigkeit. Er folgt ungelistigen Kräften. Der Gewissenlose ist eine Gefahr für sich selbst, insofern das Gute in ihm auf die Dauer erstirbt und die Persönlichkeit verkümmert. Auch für die Gemeinschaft ist der Gewissenlose eine Gefahr: man weiß nicht, woran man mit ihm ist, es ist kein Verlaß auf ihn, weil er keine Treue zu sich selbst und zu der objektiven Ordnung hat. Im Grunde nimmt er die anderen Menschen nicht ernst. Man muß sich vor dem Gewissenlosen fürchten, weil keine sittliche Haltung vor seiner Willkür schützt. Wie niemand sein Leben einem gewissenlosen Chauffeur anvertrauen möchte, so möchte wohl auch niemand sich und eine Gemeinschaft einem gewissenlosen Menschen anvertrauen, weil dieser seine Stellung nicht im Sinne der Ordnung, sondern zu seinem eigenen Nutzen gebrauchen wird.

In dem Gewissensurteil im eigenen Innern vollzieht sich auch die Anrechnung oder Zurechnung des Handelns. Dieses besagt, daß jemand eine Entscheidung mit Freiheit vollzogen hat und diese so sein Werk ist. „Er ist Herr darüber“, sagt Thomas von Aquin. Dies ist also zunächst die Feststellung der Urheberschaft. Sie setzt mithin die Freiheit voraus. Wird diese Freiheit eingeschränkt, sei es durch mangelnde Erkenntnis oder durch Hemmung der Selbstbestimmungsmacht, so liegt keine volle Zurechnungsfähigkeit vor; denn in solchen Fällen ist der Mensch nicht vollkommen Herr seiner selbst. Die Zurechnung ist eine Voraussetzung für die Verantwortlichkeit. Verantwortung ist eine Beziehung zu einem anderen und bedeutet Antwortgeben auf eine Frage, einen Anruf von einer Autorität, die ein Recht hat, Antwort zu bekommen. Wer zur Rede gestellt wird, muß sich rechtfertigen, d.h. Auskunft geben über die Tatsächlichkeit und die Motive seines Handelns. Es bedeutet also, daß man sich zu seinem Tun bekennt, sich als seine wirkliche Ursache sieht, auch bekennt, warum man sich so entscheidet, d. h. sich rechtfertigt und schließlich bereit ist, die Folgen auf sich zu nehmen. Ohne Voraussetzung der Freiheit gibt es keine Verantwortlichkeit. Bestände im Menschen einfach eine Naturgesetzlichkeit, so wäre der Mensch dieser „verfallen“ wie dem Hungertrieb, er könnte nicht anders (N. Hartmann). Was nicht aus innerer Entscheidung stammt, sondern vor ihr, ohne oder gegen sie geschieht, dafür ist der Mensch nicht verantwortlich, weil ja im Grunde nicht er es ist, der handelt. Alle unwillkürlichen Regungen der Leidenschaften und Affekte, alle reflexartigen, spontanen inneren und äußeren Akte stehen, solange man ihnen nicht zustimmt, außerhalb der Verant-

wortung. Vor wem ist man verantwortlich? Antwort zu erwarten ist nicht jeder berechtigt, sondern nur, wer in irgendeinem Autoritätsverhältnis steht. So sagen wir: man ist dem Gesetz verantwortlich, dem Vorgesetzten, dem Vater. Da ist die Autorität und das Recht, Antwort zu bekommen im Rahmen der Zuständigkeit, klar erkenntlich. Nun sagt man aber auch: man muß das vor sich selbst verantworten. Dazu muß man sich selbst wie einer Autorität gegenüberstellen. Dieses eben geschieht im Gewissen und kommt in dem, was wir gutes und schlechtes Gewissen nennen, zum Ausdruck. Es wird also zunächst der Sachverhalt, daß man sein Verhalten bejahen muß, bewußt. Aber das ist nicht das Ganze der Verantwortung. Es muß hinzukommen auch der Wille zur Verantwortung. Erst denjenigen nennen wir einen verantwortlichen Menschen, der getreu seinem Verantwortungsbewußtsein auch handelt, dem der Wille, gemäß seinem Gewissen zu handeln, in Fleisch und Blut übergegangen ist. Wenn es schon möglich ist, sich der Verantwortung vor Menschen zu entziehen, so ist dies gegenüber Gott nicht möglich. Aber auch vor dem eigenen Gewissen kann es im letzten Sinn nicht geschehen, so lange nicht jemand das Gewissen gewaltsam zum Schweigen gebracht hat. Ob es je gelingt, das Gewissen ganz zum Schweigen zu bringen, darf man wohl bezweifeln. Es macht sich immer wieder beunruhigend bemerkbar, und man darf sagen: Gott sei Dank. Denn wenn jemand noch unruhig wird, kann ihn sein besseres Ich noch zur Ordnung zurückführen. Auch die Verantwortung vor menschlichen Instanzen hat, wenn sie echt und wirkungsvoll sein soll, ihre Begründung nicht in äußeren Erwägungen oder in Motiven der Nützlichkeit, sondern stammt aus dem Inneren der Persönlichkeit. Das garantiert die Treue in der Gemeinschaft. Eine noch tiefere Begründung der Verantwortung ist insofern möglich, als der Mensch auch mit seinem Gewissen vor Gott steht und ihm Rechenschaft schuldet. Da nun Gott für den Menschen nichts Wesensfremdes ist, muß die Verantwortlichkeit am besten bei dem religiösen Menschen gewährleistet sein. Angesichts der menschlichen Schwäche bedarf die Verantwortlichkeit der Erziehung von Jugend auf; das besagt die Führung zu einer sachlichen Einstellung, unabhängig vom subjektiven Gewinn. Der junge Mensch muß gewöhnt werden an die Erfüllung der für ihn zuständigen Ordnung.

Die Erziehung zu Gewissenhaftigkeit und Verantwortlichkeit ist ein wichtiges Anliegen. Sie muß sich erstrecken und beziehen zunächst auf die richtige sittliche Erkenntnis. Die jungen Menschen müssen klare Begriffe über gut und böse und über ihre konkreten sittlichen Aufgaben haben. Sodann muß die Erziehung die Gewissensregungen wecken und zur Feinfühligkeit führen, d. h. sie müssen lernen darauf achten, was ihr Gewissen ihnen sagt und danach auch sich richten, so daß der Erfolg ein zartes Gewissen ist. Dazu muß aber eine bewußte Pflege und Übung des Willens kommen, die sich einmal darin zeigt, daß die jungen Menschen das vom Gewissen Geforderte getreulich ausführen, auch wenn es schwierig ist, überdies aber allgemein durch kleine Übungen den Willen stärken. Die Erziehung soll den ganzen Menschen erfassen, vom Innern zum Äußeren gehen. So muß dann die Gewissenhaftigkeit und Verantwortlichkeit geübt werden und sich erweisen im Denken. Das macht dann die innere Sauberkeit und Ordnung aus. Gedanken sind keineswegs zollfrei. In gleicher Weise muß sich die Gewöhnung erstrecken auf die Beherrschung der Affekte und Leidenschaften und ihnen gegenüber die geistige Selbstbestimmungsmacht in eine feste Haltung bringen. Die Erziehung zur Gewissenhaftigkeit muß sich erstrecken auf das rein persönliche Verhalten, wo also noch nicht einmal die Rücksicht auf andere mitbestimmend ist. Die Verantwortung vor dem eigenen Gewissen verlangt, daß einer ehrlich gegen sich selbst ist, und diese Treue zu sich selbst letztlich in der Ehrfurcht vor Gott verankert. Die Erziehung zur Verantwortlichkeit muß aber besonders auf das

Leben in der Gemeinschaft hinzielen und den jungen Menschen befähigen, in seinem Urteilen über andere, in seinem Reden, in seiner Berufsarbeit die rechte Ordnung zu wahren, so daß auf ihn Verlaß ist. Es muß ihm klar werden, daß die Verantwortlichkeit vor dem eigenen Gewissen besteht und nicht ihren Grund in der Rücksicht auf äußeren Nutzen und Schaden hat. Unsachliche Versprechungen oder unsachliche d. h. nicht sinngemäße Strafen sollten nicht Beweggrund zur Pflichterfüllung sein. Der junge Mensch soll treu sein auch ohne Lohn und ohne Furcht vor Strafe, auch ohne Aufsicht, eben aus der Treue zu sich selbst. Diese innere Geradheit ist für ihn selbst der größte Gewinn. Zur Verantwortung gehört Mut, man muß bereit sein, eine Mühe auf sich zu nehmen, Schwierigkeiten zu ertragen, verkannt zu werden, Undank zu ernten. Es gehört auch Tapferkeit dazu, das ist der Wille, standzuhalten und die Folgen zu tragen. Aus der Verantwortung folgt für den einzelnen ein gutes Gewissen, das frohe Bewußtsein, für andere etwas sein zu dürfen. Verantwortlichkeit ist ein Segen für die Gemeinschaft; denn sie garantiert die Ordnung und die Wohlfahrt. Ohne verantwortungswillige Menschen gibt es keine gesunde Gemeinschaft. Die Verantwortung im Gewissen kann durch nichts ersetzt werden. Ein verantwortungsbewußtes Handeln ist aber auch dann noch sittlich wertvoll, wenn man sich irrt gegenüber der objektiven Ordnung. Für die eigentliche sittliche Entscheidung bleibt jeder selbst verantwortlich. Andere können ihm den Weg zeigen und ihm behilflich sein, aber nicht an seine Stelle treten; der gesunde Mensch kann seine Verantwortung auf niemand abschieben. Das ist nur möglich und erlaubt bei der Unfähigkeit sich zu entscheiden und richtig zu urteilen, wo also die richtige sittliche Erkenntnis und ihre Anwendung auf das praktische Handeln behindert und sogar unmöglich ist. Das sind aber Ausnahmefälle und grenzen an das Krankhafte. Mag auch die Notwendigkeit sich zu verantworten zuweilen schwer oder beängstigend sein, so drückt sich in ihr doch die eigentliche menschliche Würde aus, und dessen sollte man sich froh bewußt sein, sie nicht nur als eine Last empfinden.

Es ergibt sich notwendig die Frage, wie Gewissen und Autorität zueinander stehen. Autorität ist das Ordnungsprinzip jeder Gemeinschaft, die Verkörperung ihres Willens, gleichsam die Seele der Gemeinschaft. Sie verteilt die Rechte und Pflichten im Sinne der Gemeinschaft. Autorität dient also der Gemeinschaft und erhält von ihr ihren Inhalt und den Umfang ihres Bereiches. Einmal schützt die Autorität die Gemeinschaft vor subjektivistischem Wünschen und Streben des Einzelnen durch die allgemein gültigen Gesetze. Sie ist also eine Korrektur für das subjektive Gewissen, eine lebendige Norm, nach der es sich richten muß. Dadurch wird aber zugleich das subjektive Gewissen vor Kurzsichtigkeit und Enge bewahrt. Denn die Autorität weist das Gewissen in seine Beziehung zur Gemeinschaft, macht es weiter und dadurch lebenswirklicher. Autorität und Gewissen sind beide naturgegeben, stehen in einer Lebensspannung und bedingen sich gegenseitig. Keines kann durch das andere ersetzt werden; das Gewissen muß sich an der Autorität orientieren; die Autorität kann nur wirksam werden in der subjektiven Anerkennung durch das Gewissen<sup>1</sup>. Voraussetzung ist selbstverständlich, daß es sich um eine rechtmäßige Autorität handelt, die in den Grenzen ihrer Zuständigkeit Forderungen stellt. Autorität ersetzt das Gewissen nicht, ist vielmehr Anruf und Anspruch und Richtung für das Gewissen. Der Mensch soll der Forderung aus eigenem Willen folgen, gleich ob es sich um den religiösen oder weltlichen Raum handelt. Das ist menschenwürdig. Somit kommen wir zu der Bedeutung des Gehorsams.

Gehorsam ist nicht Verzicht auf eigene Entscheidung, ist vielmehr positive Haltung. Er legt aus dem Innern die Entscheidung fest im Sinne der

<sup>1</sup> Vgl. Laros: Das christliche Gewissen in der Entscheidung, Köln 1940, S. 84 ff.



Autorität; jeder Akt des Gehorsams ist ein Schritt in dieser Richtung. Der Gehorsam bejaht die Stellung des Einzelnen in der Gemeinschaft und hilft diese verwirklichen. Hat nun der Gehorchende noch Verantwortung? Die Pflicht des Gehorsams setzt eine rechtmäßige Autorität und gerechten Befehl voraus. Unter diesen Voraussetzungen besteht die Pflicht, die Anordnungen zu befolgen. Die Vermutung spricht für deren Rechtmäßigkeit. Es wäre sinnwidrig, jeden Befehl prüfen zu wollen, denn die Autorität will ja gerade die Vereinfachung im Interesse der Gemeinschaft. Im Zweifel über die Rechtmäßigkeit des Befehls muß das eigene Gewissen die Entscheidung treffen. Gehorsam ist ein Akt des Vertrauens. Vertrauen muß freilich begründet sein, und Vertrauensseligkeit ist keine Tugend, denn sie entbehrt der Klugheit. Der Gehorsam steht gegen den Subjektivismus, gegen die Absolutsetzung der Person. Er ist Einordnung in die Gemeinschaft. Wer in gutem Glauben und Vertrauen den Gehorsam leistet, hat keine Verantwortung für etwaige Irrtümer der Autorität, so lange man nicht von deren Vorhandensein überzeugt ist oder mit Recht Zweifel hegt. Aber ob man Gehorsam leistet oder nicht, dafür trägt man selbst die Verantwortung. Das muß man vor dem eigenen Gewissen verantworten, und das wird ganz klar, wenn ein Befehl gegen die vom Untergebenen erkannte Ordnung und gegen sein Gewissen geht. Unzweideutig und gültig für alle Zeit haben die Apostel das vor dem Hohen Rat ausgesprochen: Apg. 4, 19: „Ob es recht ist vor Gott, auf euch mehr zu hören als auf Gott, das beurteilt selbst. Wir können nicht verschweigen, was wir gesehen und gehört haben.“ Der letzte Satz ist offenbar ein Hinweis auf die Nötigung, die von ihrem Gewissen ausgeht, hinter der sie die Autorität Gottes wissen. Menschliche Autorität kann nicht an die Stelle göttlicher Ordnung treten, sondern nur diese verwirklichen helfen. Erkennt man aber im Gewissen, daß durch einen Befehl diese Ordnung übertreten ist, so ist keine Verpflichtungskraft der Autorität da, wohl aber verpflichtet das Gewissen als entscheidende persönliche Instanz gemäß seiner Erkenntnis, die freilich irren kann. Von dieser Instanz gibt es keine Berufung auf eine andere, auf die man die Verantwortung abschieben könnte. Es gibt also kein Recht zu der Ausrede: es ist Befehl, ich kann nicht anders. Der Befehl bindet mich, ich habe keine Verantwortung für den Inhalt des Befehls. Denn wo dessen Unrechtmäßigkeit erkannt ist, verpflichtet einzig das Gewissen. Aus Rücksicht auf etwaige Nachteile gegen das Gewissen handeln ist Mangel an Mut, ist Verzicht auf das Eigenste der Person, ist letztlich gegen die Menschenwürde. Gegen das Gewissen handeln heißt zutiefst sich selbst aufgeben. Freilich mag die Furcht vor einem drohenden Schaden die Verantwortung mildern, kann sie aber nicht aufheben. Wer also gegen seine Überzeugung oder mit positivem Zweifel dem unrechten Befehl folgt, obgleich er ihn innerlich nicht billigt, sündigt und bleibt verantwortlich für diesen seinen Gehorsam und die Ausführung des als unrecht Erkannten. Gegen das Gewissen gehorchen bedeutet aber auch Zerstörung der Gemeinschaft, eben weil es dessen Aufgabe, die Ordnung der Gemeinschaft zu wahren, aufhebt.

Der Gehorsam bedarf also wie alle sittlichen Tugenden der Kardinaltugend der Klugheit (vgl. S. Th. 2. 2. q. 48 und q. 50 a. 2). Wo das Gewissen klar die Erlaubtheit einer Handlung verneint, ist kein Gehorsam möglich. Fehlt diese klare Einsicht oder steht die Erlaubtheit fest, so ist es sinnvoll und gut zu gehorchen, denn die Praesumption spricht für die Autorität. Der blinde Gehorsam besagt, daß der Gehorchende sein eigenes Verstandesurteil dem eines Oberen unterwirft. Das ist nur möglich, wo nicht eigene Erkenntnis jenem entgegensteht, wenn es sich um die sittliche Erlaubtheit eines Befehls handelt. Der blinde Gehorsam sucht keinen Einblick in die Gründe, in das Warum, in die Zweckmäßigkeit, die Klugheit des Befehls, sondern gleicht das eigene Urteil

dem des Oberen an<sup>2</sup>. Vollkommener Gehorsam ist also keineswegs Verzicht auf eigenes Urteil, sondern nur die bewußte Unterordnung unter den Oberen, wo das eigene Gewissen dem nicht klar entgegensteht. Der hl. Ignatius, der gewiß den Gehorsam sehr betont hat, gibt aber sogar für den vollkommenen Gehorsam zu, daß man dem Vorgesetzten seine Gründe, Bedenken gegen die Zweckmäßigkeit des Befehls vortragen dürfe, und zwar wiederholt, um dadurch mitzuhelfen, das Ziel des Befehls möglichst gut zu erreichen. Bedenken äußern ist noch nicht Unbotmäßigkeit, sondern Freimut und kann von höchstem Willen zum sinnvollen Erfüllen des Befehls getragen sein. Es ist stets das Zeichen eines klugen, weitherzigen Menschen, Bedenken anzuhören und zu prüfen. Das *sic volo sic iubeo* ist Ausdruck von Enge und Starre. Welche Weite zeigt der viel geschmähte Ignatius von Loyola mit seinem Gehorsam gegenüber dem militärischen Gehorsam, bei dem der Untergebene nicht einmal „denken“ darf!

Es ergibt sich daraus für den Befehlenden: er ist nur Organ der Autorität, die Verkörperung der Ordnung in der Gemeinschaft. Seine Gewalt ist durch den Zweck dieser Gemeinschaft begrenzt. Nie ist der Untergebene ein Objekt für des Befehlenden Machtgelüste. Der Untergebene bleibt Subjekt seines eigenen Handelns und darum verantwortlich. Der Obere muß dem Untergebenen helfen, seine Aufgaben in der Gemeinschaft zu erfüllen. Das ist die Gewissenhaftigkeit und Verantwortlichkeit, die man von ihm fordern muß. Sie besteht nicht nur vor dem eigenen Gewissen und Gott, sondern auch vor der Gemeinschaft. Gewissenlosigkeit des Vorgesetzten ist unheilvoll in doppelter Wirkung: durch ungerechte Befehle zerstört er die Ordnung, die er wahren sollte, direkt. Das gleiche gilt, wo er Übertretungen durchgehen läßt oder Rechte und Pflichten nach persönlichen unsachlichen Rücksichten verteilt. Außerdem verführt sein schlechtes Beispiel seine Untergebenen zu ähnlicher Gewissenlosigkeit und untergräbt so indirekt die Gemeinschaft, aber auch seine eigene Autorität.

Nach Darlegung der Grundsätze über Gewissenhaftigkeit und Verantwortlichkeit ist es notwendig, den Menschen in seiner konkreten Situation zu sehen; denn so sehr wir auch festhalten müssen an der Freiheit, so dürfen doch die Faktoren nicht übersehen werden, die bei jeder einzelnen Entscheidung mitbestimmend sind. Der Mensch ist ein einheitliches Ganze aus Leib und Seele. Beide bedingen sich gegenseitig in ihrem Wirken. Der Mensch lebt außerdem in Gemeinschaft, in engeren oder weiteren Beziehungen mit anderen Gleichartigen. Überdies untersteht er der Einwirkung von Umwelteinflüssen. Alle diese Momente können fördernd aber auch hemmend auf seine sittliche Freiheit einwirken. Dies soll im Folgenden kurz aufgezeigt werden.

Der junge Mensch steht von Anfang an unter dem Einfluß der Umwelt, in die er geboren wird. Lange ehe das Kind begrifflich denken kann, ist es abhängig von dem Verhalten der Eltern und sonstiger nahestehender Menschen. Es beobachtet seine Umgebung und bildet sich danach eine Wertordnung, entsprechend der natürlichen Tendenz, sich den Erwachsenen anzugleichen. So schon können die Anlagen gefördert oder gehemmt werden. Schon die Umgebung, z. B. die elterliche Wohnung, ist wichtig, weil hier früheste Eindrücke sich festsetzen. Wenn z. B. auf engstem Raum sich das ganze Familienleben abspielen muß, so werden notwendig von dem Kind Eindrücke aufgenommen, die noch gar nicht seelisch verarbeitet werden können. Was einer dauernd hört und sieht, lernt er mehr oder weniger selbstverständlich nachahmen. Die ganze Mentalität der Eltern und sonstigen Familienangehörigen färbt

<sup>2</sup> S. Th. 1. 2. q. 13 a. 5 ad 3, vgl. Zimmermann: Lehrbuch der Asketik, Freiburg 1932, S. 629 ff.

auf den jungen Menschen ab. Das ganze Milieu der elterlichen Wohnung macht sich als ein Machtfaktor im Wachsen der jungen Seele bemerkbar. Die soziale Lage und besonders die sittliche Haltung der Erwachsenen müssen mit Notwendigkeit das Kind stark beeindrucken. Sind schon die Erwachsenen dem Einfluß der Umgebung ausgesetzt, so daß sie ihr nicht immer widerstehen können, so kann man sich nicht wundern, wenn junge Menschen ähnlich werden wie ihre Umgebung. Man wird dann oft fragen müssen: was kann dieser Mensch eigentlich dafür, daß er asozial oder unsittlich geworden ist? Ist es nicht unter den angedeuteten Umständen schwer und vielleicht praktisch unmöglich für junge Menschen gut zu bleiben? Freilich kann alles gütige Verstehen nicht eine Entschuldigung oder Billigung der aus einer ungünstigen Umgebung entstehenden sittlichen Unordnung sein. In psychologischen und pädagogischen Untersuchungen wurde oft beobachtet, daß die Stellung des Kindes in der Reihe der Geschwister wichtig ist für die seelische Entwicklung und insbesondere für die Einordnung in die Gemeinschaft. Es ist nicht gleichgültig, ob ein Kind das einzige oder eines von vielen Geschwistern ist. Das älteste Kind ist in einer anderen Situation als das jüngste. Die verschiedene Situation schafft auch je verschiedene Möglichkeit zu bewußtem Verhalten im selbstsüchtigen oder altruistischen Sinn, überhaupt zur Entfaltung des Verantwortungsbewußtseins. — Der wichtigste Faktor für das Werden der sittlichen Persönlichkeit ist die gesamte bewußte Erziehung und zwar im Elternhaus und in der Schule. Gewissenlose Erzieher, Menschen ohne eigenen sittlichen Verantwortungswillen können keine Kinder zu gewissenhaften Menschen erziehen. Schon einfach der Geist des Erziehers, der sich in seinem Verhalten äußert, färbt ab. Kinder schauen auf die Autoritätspersonen und lernen ihr Tun nachahmen. Das ist bekanntlich wirksamer noch als das Wort. Kommt die belehrende Unterweisung in derselben Richtung hinzu, so ist leicht ersichtlich, daß ein junger Mensch unbemerkt in dieselbe Haltung hineinkommt. Er lernt eben an dem Wort und Beispiel des Erziehers gut und böß für seinen Bereich festzulegen, eine sittliche Wertung sich zu eigen zu machen und schließlich sich selbst sittlich zu entscheiden. Die in der Jugend gewonnene sittliche Norm bleibt weitgehend maßgeblich für das ganze Leben. Freilich kann im Leben des Erwachsenen eine Korrektur (Bekehrung) eintreten, aber das ist nicht das Gewöhnliche.

Wie der gewissenhafte Erzieher durch seine ganze Persönlichkeit dem jungen Menschen die rechte Ordnung vorlebt, so wird er durch seine bewußte Erziehungsmaßnahmen noch mehr darauf hinarbeiten, verantwortungsbewußte Menschen zu bilden. Bei aller autoritativen Führung wird aber das Ziel doch von früh an sein müssen, den jungen Menschen selbstständig zu machen und ihn so zu eigenem Verantwortungswillen zu führen. Diese Aufgabe sehen Erzieher nicht immer oder bringen es nicht fertig sie zu lösen. Durch zu starke Betonung der Autorität oder aber auch durch zu große Bindung an die Person des Erziehers werden unselbstständige Menschen erzogen. Diese gehorchen dann entweder blind, ohne Gefühl der eigenen Verantwortung, oder sie lernen nie sich selbstständig zu entscheiden, warten vielmehr immer, bis ihnen ein Auftrag wird. (Hier liegt eine Gefahr der Anstaltserziehung.) Aber auch bei mangelhafter Erziehung wird die eigene Verantwortung des jungen Menschen nicht aufgehoben, wohl aber gehemmt.

Sinn der Gewöhnung in der Erziehung ist nicht, einen mechanischen Ablauf der geforderten Verrichtungen zu garantieren. Durch die Übung soll vielmehr eine Fertigkeit geschaffen werden, die entsprechenden Akte leicht und schnell und gleichmäßig, ja sogar mit einer gewissen Freudigkeit zu vollziehen. Dies muß besonders in Erscheinung treten in schwierigen Lagen. Es wird also nicht die Bewußtheit ausgeschaltet; die dem Vollzug entgegenstehenden Hinder-

nisse werden vielmehr durch die Gewöhnung besser überwunden; es bedarf dann nicht mehr so großer Anstrengung, die Ordnung einzuhalten und auch Schwieriges zu leisten. (Das ist auch der Sinn jeder Kunstübung. Ein Klaviervirtuose ist nicht der, der leichte Partien mechanisch, auswendig herunterspielt, sondern wer die Sicherheit besitzt, auch schwierige Stücke sinngemäß zu spielen.) Es müßte also dem jungen Menschen durch den Erzieher der Sinn einer Übung aufgezeigt und ihm innerlich nahe gebracht werden, daß er für sein gewohnheitsmäßiges Tun verantwortlich ist. Nur dann wäre einer für sein Handeln aus Gewohnheit nicht in jedem Einzelfall verantwortlich, wenn sich die Akte ohne Bewußtsein vollziehen. Auch der Fall muß ausgenommen werden, daß jemand eine schlechte Gewohnheit erworben hat und infolgedessen rein gewohnheitsmäßig Dinge tut, die der sittlichen Ordnung widersprechen. Bemüht er sich, diese Gewohnheit zu überwinden, ohne daß es ihm jedesmal gelingt, so sprechen die Theologen von einer unfreiwilligen Gewohnheit. Hier ist die Grundhaltung gut, was verkehrt geschieht, ist gegen seinen Willen, also braucht man ihn auch nicht in jedem Falle dafür verantwortlich zu machen, muß nicht jeden Fehler als Sünde bezeichnen. Aber hier ist wiederum eine sorgsame Pflege der Gewissenhaftigkeit notwendig, damit einer nicht der Selbsttäuschung verfällt.

Wie wichtig die Gewissenhaftigkeit, die konstante Ausrichtung der sittlichen Erkenntnis und der Übung an eine unveränderliche Norm ist, sehen wir in so wechselvollen Zeiten wie der unseren sehr deutlich, wo der Zeitgeist und die öffentliche Meinung eine so große Rolle spielen. Das gilt umso mehr, wenn die öffentliche Meinung bewußt in eine bestimmte Richtung dirigiert wird. Keiner bleibt unbeeinflußt von dem Zeitgeist, aber darum ist er ihm doch nicht einfach schicksalhaft verfallen. Auch gegen die öffentliche Meinung kann man sich seine eigene Meinung bewahren. Das ist nicht immer leicht. Bei vielen wirken diese Faktoren überwältigend. Das wird heute z. B. sichtbar in der öffentlichen Meinung über das Eigentum, über das Verhältnis der Geschlechter zueinander, über die Ehe, über den Wert des Lebens und anderes. Hier hinein spricht auch noch das Problem der Masse. In der Masse tritt der Einzelne zurück. An die Stelle des Differenzierten tritt Verallgemeinerung. Das Persönliche wird nivelliert, und so tritt eine Vergröberung ein. Das bezieht sich zunächst auf das urteilende Denken: die Masse drückt die Intelligenz herab. Masse ist nicht kritisch, sondern leichtgläubig, primitiv, bildhaft vereinfacht. Masse muß notwendig gleichmachen, duldet keine Höhepunkte und Ausnahmen, zieht selbst nicht die geringe Intelligenz der Vielen empor, sondern die der Wenigen herab. Die Masse erschwert selbständiges Denken durch die Fülle der Masseneindrücke. In der Masse sind die Affekte stärker betont und durch Gefühlsansteckung und Übertragung verstärken sie sich und treiben zum Handeln. Der Einzelne wird mitgerissen zu Dingen, die er allein nie täte. Das kann man zwar auch zum Guten lenken (wie etwa bei religiösen oder auch politischen Kundgebungen), aber meist wirkt die Masse verschlechternd, eben weil sie vergrößert und nivelliert. Triebhandlungen werden begünstigt. Es entsteht leicht in der Masse das Gefühl und Bewußtsein einer Macht, das sich gefährlich zum Machttrieb entwickeln kann. In der Masse kann man untertauchen, die Masse macht anonym. Das ist eine große Gefahr zur Hemmungslosigkeit. Das Verantwortungsbewußtsein schwindet in der Masse: „alle tun so, also darf ich es auch.“ Oder es ist nicht festzustellen, wer von den vielen eine Unordnung begangen hat, und darum erscheint schließlich keiner haftbar. Das beseitigt dann die noch bestehenden Hemmungen immer mehr. Die Masse zerstört die echte Gemeinschaft. Daraus folgt: man soll sich nicht einer Masse anschließen außer wenn man weiß, daß die Idee gut ist, aber man soll auch da noch seine Selbständigkeit bewahren und pflegen und sich hüten, ein allgemeines Urteil einfach hinzunehmen. Wer Einfluß auf Menschen hat, trägt große Verant-



wortung, daß er sie zum Guten begeistere und führe. In der Masse ist mit der Urteilsfähigkeit auch die Verantwortung des Einzelnen gemindert. Im konkreten Fall ist schwer festzulegen, wie weit ein Einzelner verantwortlich ist. Ebenso wenig wie durch die Autorität kann das eigene Gewissen durch die Masse ersetzt werden. Die Forderung, die eigene Selbständigkeit zu pflegen, bedeutet keine ungebührliche Stärkung des Individualismus. Das Ziel muß sein eine Gemeinschaft von Persönlichkeiten. Das kann aber nur bei Wahrung des Eigenwertes geschehen, von dem aus dann die Gemeinschaft bejaht und verwirklicht wird.

Mehr noch als durch äußere Einflüsse wird der Mensch in seinem Handeln bestimmt durch seine leib-seelische Eigenart. Leib und Seele sind in dem Menschen nicht parallel geschaltet, sondern wirken in- und miteinander. Leibliche Vorgänge und Zustände wirken auf die Seele. Umgekehrt kann auch die Seele das leibliche Leben beeinflussen. Normalerweise handelt der gesunde Mensch als leib-seelische Ganzheit. Aber auch dann noch bleibt wirklich und in seiner Wirkung bemerkbar, daß Leib und Seele verschiedene Elemente des einen Menschen sind. Schon Gesundheit und Krankheit sind von Bedeutung für die Erkenntnis und die willentliche Stellungnahme. Die Gesundheit ist sicher ein hoher Wert, aber kein absoluter. Auch in einem kranken Körper kann eine gesunde, ja sogar sehr lebendige Seele sein. Der römische Satiriker Juvenal wußte darum, als er schrieb: „*orandum est, ut sit mens sana in corpore sano.*“ Er war also nicht der Meinung, die in jüngst vergangener Zeit so sehr propagiert wurde, daß eine gesunde Seele nur in einem gesunden Leib sein könne. Leibliche Krankheit bedeutet in der Tat noch keinen seelischen oder gar sittlichen Defekt. „Es gibt Schwachsinnige, die von körperlicher Gesundheit strotzen und Krüppel, die geistig hochwertig sind.“ Viele Kranke gleichen den Defekt des Körpers durch einen starken Charakter aus und stehen so in ihrem Personwert höher als bloß körperlich gesunde Menschen (vgl. Ignatius von Loyola, Richelieu). Aber es darf nicht übersehen werden, daß Hemmungen von Seiten des kranken Körpers doch eine Erschwernis für den Willen bedeuten. Große Schmerzen können auch den Willen lähmen, zuweilen freilich entfachen sie erst recht den Widerstandswillen. Fieber stört das klare Denken und Unterscheiden und mindert somit die Verantwortung. Bewußtlosigkeit hebt natürlich die Verantwortung auf. Störung des Bewußtseins mindert sie, so daß alles, was in diesem Zustande geschieht, nicht voll verantwortlich ist. Herzkranken leiden an Angstgefühlen, die entmutigen und lähmen. Manche Angstzustände gehen nicht so sehr auf ein schlechtes Gewissen zurück, als auf Affektion des Herzens. Nervosität kann physiologisch bedingt sein in überreizten, ermüdeten, unterernährten Nerven (infolge von Krankheit, Überarbeitung, Lärm). Das stört die seelische Ruhe und Entschlußfähigkeit. Es können auch unüberlegte Handlungen, Affekthandlungen, Kurzschlußhandlungen folgen, die bald bereut werden. Für solche wird man den Menschen kaum voll verantwortlich machen dürfen. Nervosität kann aber auch seelisch bedingt sein: Neurose. Die moderne Tiefenpsychologie hat erwiesen, daß starke Erlebnisse oft lange nachwirken und unbemerkt das Denken und Tun beeinflussen. Manche Eindrücke, besonders aus der Jugendzeit, werden nicht in das gesunde Seelenleben eingeordnet, sondern verdrängt, wirken dann wie Fremdkörper störend, täuschen die Erinnerung, hemmen die Berufsarbeit und die Begegnung mit Menschen und entmutigen. Neurose wird dann gedeutet als Versuch, den im Leben gestellten Aufgaben zu entgehen. Entmutigung kann herkommen von eigenem Versagen im inneren Leben, im Beruf, in der Versuchung und Sünde. Entmutigung lähmt: ich kann nicht .... also brauche ich nicht. Schon die Angst vor einem Versagen lähmt, ist also ein große Gefahr. Entmutigung kann auch entstehen durch zu schwere Aufgaben besonders in der Jugend. Mißlingen hindert die Unternehmungslust und die Entschlußkraft: wozu probieren, was doch

nicht geht. Ein falsches Lebensideal muß zum Scheitern führen wie jede Versteiegenheit. Wir sahen schon früher, daß auch Bevormundung entmutigt: wem alle eigene Initiative und Verantwortung abgenommen wird, wird nie selbständig. Um das Verantwortungsbewußtsein und die Verantwortungsfreudigkeit zu stärken, ist es notwendig, den Menschen Mut zu machen mit natürlichen Mitteln und mit der göttlichen Gnade.

Nicht nur Krankheit behindert das verantwortungsbewußte Handeln, sondern auch schon körperliche und seelische Ermüdung. Fehlt in der Müdigkeit die Fähigkeit zur Konzentration, zur Aufnahme, zum klaren Denken, so kommt noch hinzu, daß auch der Wille leicht gehemmt wird. Es fehlt der Schwung, die Entschlußkraft, die Zuversicht. Ermüdung läßt Aufgaben gern schwerer erscheinen als sie sind, läßt den Menschen gern „schwarz sehen“. Körperliche Frische dagegen und Wohlbefinden gibt seelischen Schwung, hilft zu guter Stimmung und steigert so die seelische Spannkraft. Sie beseitigt Hemmungen und Zaghaf-tigkeit. Also ist es wichtig, zu sorgen für körperliche Gesundheit und Frische durch die notwendige Erholung und den Schlaf<sup>3</sup>. Es sei hier auch erinnert an die eigenartigen seelischen Reaktionen bei Körperbehinderten, etwa das typische Mißtrauen der Schwerhörigen und ähnliche Erscheinungen im Alter. Wenn ferner im akuten Stadium von Geisteskrankheiten die klare Denkfähigkeit und damit die Verantwortlichkeit gestört oder ganz aufgehoben ist, so kommt das nicht von einer eigentlichen Erkrankung der Seele, sondern von der Störung ihrer Funktion, die körperlich mitbedingt ist. Auch die Psycho-pathien bedeuten Behinderung der Verantwortlichkeit. Wir verstehen unter ihnen: Abwegigkeiten im seelischen Leben, die von einer pathologischen Konstitution ausgehen, also anlagebedingt sind. Es handelt sich da nicht um kranke Persönlichkeiten im eigentlichen Sinn, sondern um konstitutionell bedingte Dis-harmonie im „Gefühls-, Trieb- und Willensleben“. Es äußert sich in einer anormalen Reaktion auf Reize. Dadurch ist den Psychopathen besonders die Einordnung in die Gemeinschaft erschwert. Aber diese Hemmung bedeutet keineswegs eine Unmöglichkeit. Darum kann man auch nicht einfach sagen, sie hätten keine Verantwortung mehr. Wohl aber muß diese als vermindert angesehen werden. Man muß sich hüten, den Begriff Psychopathen im Sinne moralischer Wertung zu gebrauchen und sie einfach als sittlich minderwertige Menschen zu betrachten. Das Anormale ist zunächst nur eine psychologische Gegebenheit, die freilich ihre Einwirkung auf das sittliche Handeln hat<sup>4</sup>.

Auch die Affekte und Leidenschaften haben ihre Bedeutung für die Gewissensentscheidung. Wir verstehen unter Affekten Gefühlsabläufe in starker Erregung, durch die der ganze Organismus in Anspruch genommen wird. Es treten Veränderungen ein im Blutumlauf, in der Drüsentätigkeit, Bewegungsfreiheit usw., aber auch im Seelenleben. Die Anlässe zum Affekt treten überwertig ins Bewußtsein, Gegenvorstellungen sind erschwert, die vernünftige Überlegung und Entscheidung ist gestört, es kommt nicht der richtige Entschluß zustande, die Handlung geschieht vielmehr zuweilen ohne geistige Entscheidung, vor ihr, impulsiv, explosiv, kurzschlußartig, gewaltsam. Bei sehr starkem Affekt kann das Bewußtsein im Augenblick aufgehoben sein (Zorn, Schrecken), dann ist auch die Freiheit und Verantwortlichkeit aufgehoben. Bekannt ist die Erscheinung, daß die Affekte sich selber steigern, durch das Nachgeben werden sie intensiver und stärker. Für die Verantwortung bedeutet das, daß die Handlungen aus plötzlicher Aufwallung, ohne Überlegung, unfrei und darum nicht verantwortlich sind. Aber

<sup>3</sup> Vgl. den guten Aufsatz: Vom Müdesein, v. Straßenberger S.J. in Stimmen der Zeit, März 1947.

<sup>4</sup> Vgl. Müncker: Die psychologischen Grundlagen der kath. Sittenlehre, Düsseldorf 1934, S. 172 ff.

für die Entwicklung der Affekte ist der Mensch verantwortlich, Beherrschung ist möglich und notwendig. Wer starke Affektregung voraussieht und nicht zu vermeiden sucht, ist auch verantwortlich für das, was er im Affekt tut. Allgemein sittliche Aufgabe ist die Mäßigung der Affekte, nicht deren Ertötung. Affektlosigkeit, wie sie die Stoiker forderten, ist kein christliches Ideal.

Unter Leidenschaften verstehen wir starke Triebregungen, die dauern und vorherrschen. Auch sie haben Einfluß auf die Freiheit und Verantwortlichkeit. Sie färben alle Erfahrungen in ihrem Sinn (z. B. die Eifersucht). Sie machen in wahren Sinn blind und fälschen über die Vorstellungen auch die Motive, verstärken sie notwendig in ihrer Richtung, so daß diese eine große Lockkraft bekommen. Sie entstehen nicht plötzlich wie die Affekte, sondern wachsen langsam. Nur allmählich bringen sie den Willen zum Nachgeben. Ihre Kraft kann einmal unwiderstehlich werden, aber im allgemeinen bleibt die Möglichkeit des Widerstandes. Leidenschaft hebt die Freiheit nicht auf, mindert sie aber. Wo sie einmal über die Gewöhnung zwanghaft wird, besteht keine volle Freiheit mehr. Das ist aber Ausnahme. Gewöhnlich ist jeder dafür verantwortlich, wie seine Anlagen sich entwickeln, wie stark seine Leidenschaften werden. Aufgabe der Erziehung ist es, sie am Anfang zu mäßigen und durch bewußte Übung den Willen zu stärken. Hierbei spielt die Motivierung eine große Rolle. Es gibt im Triebleben auch anormale Steigerungen und Hemmungen, die das sittlich geordnete Verhalten zum mindesten erschweren. Neben den bekannten Erscheinungen des anormalen Sexualtriebes sei hier nur erinnert an den so oft beobachteten übersteigerten Geltungstrieb, wie er für Hysteriker charakteristisch ist. Hier fehlt das Maß für die rechte Einschätzung des Ich und die Einordnung in die Gemeinschaft. Die Zielsicherheit, mit der alles arrangiert wird, auf daß alles sich um das Ich dreht, ist aber nicht bewußte Berechnung, sondern Wirkung des im Unterbewußtsein arbeitenden Geltungstriebes. Das muß man bei der Beurteilung berücksichtigen, sonst wird man ungerecht. Womit freilich nicht gesagt wird, der Hysteriker und überhaupt der Psychopath habe keine Möglichkeit, sich zu beherrschen und sei daher frei von Verantwortung. Nicht für seine Veranlagung ist man verantwortlich, sondern für das, was man daraus macht.

Zu den Faktoren, welche das freie Tun des Menschen hindern, gehört auch der Zwang. Dieser kann als äußere physische Gewalt verstanden werden, die natürlich keinen Raum läßt für Verantwortlichkeit. Öfter aber ist es moralischer Zwang, d. h. Behinderung durch Zureden, Drohen, durch Beeinflussung mit Furchtmotiven. Hierbei bleibt der Wille innerlich frei, wird aber doch eingeengt; denn durch die Furcht werden gewisse Motive überstark und ziehen in ihrer Richtung, bis einer schließlich nachgibt und so den durch die Furcht verursachten Zwang los wird. Aber auch das Umgekehrte kann geschehen, daß nämlich jemand trotz der Beeinflussung nicht nachgibt und so seine klare Willensentscheidung zusammen mit Furcht und Angst bestehen bleibt und nicht erschüttert wird. Er handelt mit Angst, der erste aber aus Angst. Ohne Zweifel also wird bei diesem moralischen Zwang die Freiheit der Entscheidung eingeengt und ein verantwortliches Tun zwar nicht unmöglich gemacht, aber erswert<sup>6</sup>.

Es gibt aber noch einen anderen Zwang, der nicht von außen kommt, sondern innerhalb der Seele entsteht, der sogen. psychische Zwang. Er macht sich bemerkbar z. B. in Phantasievorstellungen, die sich zwanghaft aufdrängen und sich nicht abweisen lassen, im Gegenteil um so häufiger kommen, je mehr man sich mit Angst dagegen wehrt. Die Angst disponiert geradezu hierfür. Es können auch Zwangsantriebe sein, ein Drang, etwas Ungehöriges zu tun, z. B. ein ungebührliches Wort auszusprechen, einen geachteten Menschen zu

<sup>6</sup> Die Zivilgesetzgebung urteilt ähnlich, indem sie Rechtsgeschäfte, die unter moralischem Zwang geschlossen wurden, für anfechtbar erklärt. BGB § 123.

verwünschen. Zwangshemmungen drücken sich zuweilen in einem starken Minderwertigkeitsgefühl aus: ich kann nichts, ich mache alles falsch. Hierher gehört auch ein Verhalten, das wie Gewissenhaftigkeit aussieht, aber doch nur aus innerer Unsicherheit stammt: um etwas ja richtig und gut zu machen, wiederholt man es öfter, fängt wieder von vorne an, obwohl man sich eigentlich sagen muß, man habe es schon erledigt, und dann bleibt doch noch die Angst, es nicht richtig gemacht zu haben. Hier liegen in der Tat seelische Zwangshemmungen vor, die notwendig die Verantwortlichkeit behindern und oft ganz aufheben. Das sind Fälle, in denen ein Gewissensberater helfen kann, indem er die Verantwortung übernimmt. In diesen Zwangsvorgängen verrät sich immer eine seelische Unsicherheit, die anlagebedingt sein kann, aber oft auch durch enttäuschende Erfahrungen, besonders in der Jugend, verursacht wird.

Während in solchen anormalen Fällen die sittliche Entscheidung zuweilen praktisch unmöglich werden kann, erlebt auch der gesunde Mensch, daß sein Erkennen und Wollen beeinflusst wird von seinem Temperament und Charakter. Wir sagen z. B.: er läßt sich von seinem Temperament hinreißen, oder das ist ein charaktvoller Mensch. Wir bezeichnen mit Temperament die Anlage, die den Ablauf der Gefühle und Affekte, die Tiefe, Nachhaltigkeit und Reaktionskraft der seelischen Vorgänge bestimmt. Die Erregbarkeit, Beweglichkeit und Stärke der Gefühle trägt in der Tat zu den Willensvorgängen bei, kann sie fördern und hemmen. Man braucht sich nur den Unterschied zwischen einem heißblütigen Südländer und einem kaltblütigen Nordländer zu vergegenwärtigen, um zu sehen, welche Bedeutung das Temperament für das sittliche Verhalten haben kann. Es ist möglich, je nach der Reaktionsart verschiedene Gruppen oder Typen festzustellen, innerhalb deren die Menschen sich ähnlich sind und handeln. Es ist hierfür gleich, ob man sich an die alte Unterscheidung der Temperamente hält oder an die neue von Ernst Kretschmer in Zykllothymiker und Schizothymiker. Es ist leicht einzusehen, daß gemäß der verschiedenen seelischen Artung Menschen der einen oder anderen Gruppe bei einer jetzt zu fällenden Entscheidung und auch in dem Beharren in einer Haltung sich verschieden zeigen.

Mit Charakter im engeren Sinn bezeichnen wir „die seelische Eigenart, die beim Verhalten und Handeln des Menschen die ausschlaggebende Rolle spielt“. Es ist die seelische Geprägtheit aus den Anlagen und der bewußten Verhaltensweise nach einem Wertgesetz. Angeborene Bereitschaften und Richtungen legen den Charakter nicht unveränderlich fest als Schicksal. Er wird geprägt von der Seele her, aber seine Bildung ist auch mitbedingt durch Einflüsse von außen. Der Charakter erscheint darin, wie der Mensch die Erfahrungen seines Lebens verarbeitet, wie er Stellung nimmt zu den Gegebenheiten und Aufgaben und zwar nach einer für ihn subjektiv feststehenden Norm. Man kann ungünstigen Einflüssen sich entziehen, ungünstige Neigungen verkümmern lassen, eine gute Reaktion pflegen. Aber auch das geschieht nur mit der Temperaments- und Charakteranlage. Daraus folgt, daß der eine es leichter, der andere schwerer hat, die moralisch gute Entscheidung zu treffen und daß es schwer ist, einen einmal schlechten Charakter wieder gut zu formen. Jedes Temperament hat seine guten und seine Schattenseiten. Aufgabe der Erziehung ist der Ausgleich, die Beherrschung, die geistige Leitung gemäß den sittlichen Gesetzen. Dann ist immer möglich ein Verhalten, das frei ist von sittlicher Schuld.

Unsere kurzen, nur skizzenhaft andeutenden Überlegungen haben zur Genüge gezeigt, wie die Gewissensentscheidung durch viele Momente, die aus dem leibseelischen Organismus des Menschen und aus seiner Umwelt kommen, beeinflusst wird: gefördert oder erschwert werden kann. Sie sollten helfen, das konkrete menschliche Handeln zu verstehen. Freilich heißt alles verstehen noch nicht alles verzeihen. Es ergibt sich aber daraus auch die dringende Mahnung



zur Gewissenhaftigkeit und Charakterfestigkeit in echter Gewissensfreiheit, die nicht engherzig und ängstlich ist, sondern aus ehrfürchtigem Ernst den Mut zur Verantwortung hat. Dies kann nicht geschehen aus überheblichem Selbstbewußtsein vor Gott, sondern aus der demütigen Freiheit der Kinder Gottes. Das beste, sicherste Fundament der Verantwortlichkeit auch in allen menschlichen Bereichen ist das gläubige Bewußtsein, das St. Paulus in dem Wort ausdrückt: „Der mich richtet, ist der Herr.“ Vor ihm zu bestehen, ist das Wichtigste.

## Peter Alois Gratz

### Ein Führer der Reformbewegung unter Bischof Hommer von Trier

Von Bistumsarchivar Dr. Alois Thomas, Trier

**Vorbemerkung:** Es ist geplant, eine größere Arbeit über die kirchliche Reformbewegung unter Bischof Josef von Hommer nach den Quellen des Diözesanarchivs in Trier und des Staatsarchivs in Koblenz zu veröffentlichen. Als Anhang dazu sollten kleinere Biographien der an dieser Bewegung beteiligten Geistlichen, sowohl derer, die für die Bestrebungen waren, als derer, die sich ihnen entgegenstellten, gebracht werden. Weil die so geplante Arbeit aber zu umfangreich würde, sollen sie in freier Folge in dieser Zeitschrift bereits jetzt veröffentlicht werden.

Peter Alois Gratz<sup>1</sup> war geboren am 17. August 1769 zu Mittelberg im Allgäu als Sohn eines Schullehrers. Sein Vater Kajetan wurde, als Peter Alois 5 Jahre alt war, nach Stötten versetzt. Dort verlebte der Junge die übrigen Jahre seiner Kindheit mit noch zwei Geschwistern, Xaver und Franziska, von denen Xaver auch Lehrer wurde wie sein Vater. Den ersten Unterricht in der lateinischen Sprache und in der Musik erhielt er in der Klosterschule zu Füssen. Dann besuchte er in Augsburg das Gymnasium und Lyzeum, trat 1788 in das Priesterseminar in Dillingen ein und wurde am 24. August 1792 in Augsburg zum Priester geweiht.

Er wurde zunächst Hofmeister beim Freiherrn von Raßler zu Weitenburg, erhielt 1796 die Pfarrei Untertalheim bei Horb im württembergischen Schwarzwald und wurde 1809 außerdem Schulinspektor. 1812 erhielt er einen Ruf als Professor der griechischen Sprache und Hermeneutik des Neuen Testaments an die Akademie in Ellwangen, mit der er 1817 bei der Angliederung an die Universität nach Tübingen übersiedelte. Mit Drey, Herbst und Hirscher begründete er 1818 die Tübinger theologische Quartalschrift<sup>1a</sup>. 1819 erhielt er einen Ruf als Professor des Bibelstudiums an die neu errichtete katholisch-theologische Fakultät in Bonn. Dort bewährte er sich als unermüdlicher und geschickter Lehrer, der über ausgebreitete Kenntnisse verfügte und ausgesproche-

<sup>1</sup> Zuverlässige und eingehende Nachrichten über seinen Lebenslauf und sein wissenschaftliches Arbeiten stehen in dem Artikel von Leistle in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon<sup>2</sup> 5, 1042—1045. Sie finden eine eingehende Ergänzung und theologische Wertung in dem Werk des Bonner Theologen und Historikers Heinrich Schrörs über die Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät zu Bonn, 1818—1831 = Veröffentlichungen des Historischen Vereins für den Niederrhein 3 (Köln 1922) 52—69 und 153—166 (zit.: Schrörs, Fakultät Bonn). Über seine Schultätigkeit berichtet ein Trierer Schullehrer in: Trierisches Schulblatt 2 (1850) 301—308 und 340. Auf sie sei zunächst verwiesen. Sie finden eine Erweiterung durch das Studium der Akten des Diözesanarchivs in Trier.

<sup>1a</sup> St. Lösch, Die Anfänge der Theol. Quartalschrift (1938).

nen Sinn für Forschungsarbeiten offenbarte. Schon als Landpfarrer hatte er neben mehreren Schulbüchern ein bedeutendes wissenschaftliches Werk über die Entstehung der drei ersten Evangelien veröffentlicht, dem bald mehrere Forschungsarbeiten in Ellwangen und Tübingen folgten<sup>2</sup>. In Bonn gab er 1820–1824 den „Apologet“<sup>3</sup> heraus, eine Zeitschrift, die nicht streng wissenschaftlich, aber auch nicht rein populär sein wollte. Ihr Leserkreis sollte die Geistlichen und gebildeten Laien umfassen. Gratz wollte durch sie am Aufschwung des deutschen Katholizismus mitarbeiten. In edler Absicht und in aufrichtigem Eifer kämpfte er gegen die mannigfaltigen Verunglimpfungen des Katholizismus in der neueren protestantischen Literatur. Er erstrebte eine würdige Stellung seiner Kirche im öffentlichen Leben der Nation. Aber die von ihm vertretenen theologischen Ansichten stammten vielfach aus der Gedankenwelt der Aufklärer, und seine kirchenrechtlichen Meinungen neigten den Auffassungen zu, die der Gallikanismus und Febronianismus vertreten hatten. Die Zeitschrift wurde in kirchlichen Kreisen zuerst sehr anerkannt, begegnete nachher wachsenden Bedenken und fand schließlich durch das von dem Matthäuskommentar erregte Mißtrauen ein frühzeitiges Ende. Der Kommentar zum Matthäusevangelium<sup>4</sup> wurde ihm auch sonst zum Verhängnis und verursachte sogar seinen Sturz als akademischer Lehrer. Hatte er sich schon früher durch die Übernahme protestantischer rationalistischer Ansichten in den hermeneutischen Grundsätzen und der Bibelerklärung sowie durch sein mangelndes Feingefühl für die kirchlichen Lehren den Verdacht der Unkirchlichkeit zugezogen<sup>5</sup>, so rief er besonders durch dieses Buch den Widerstand der streng kirchlichen Kreise hervor. Er hatte den ersten Teil dem Generalvikar von Ehrenbreitstein, dem späteren Bischof von Hommer in Trier, gewidmet. Und gerade das hinderte diesen nachher, für ihn einzutreten, weil er sich nicht dem Vorwurf des Einverständnisses mit dessen Anschauungen und damit der Unkirchlichkeit aussetzen konnte. Hommer zweifelte damals auch tatsächlich die Rechtgläubigkeit von Gratz an. In einem Promemoria an den Papst, in dem er 1821 diesen bat, den jungen deutschen Theologen wieder die Gelegenheit zum Studium in Rom zu geben, sagte er, daß von den vier Professoren für katholische Theologie an der neugegründeten Universität Bonn „der Professor der Exegese den rechtgläubigen Prinzipien nicht treu ergeben“ sei<sup>6</sup>. Gratz hatte die Widmung in das Buch geschrieben, ohne Hommer vorher davon in Kenntnis zu setzen. Dieser ließ sich allerdings nicht in die Kampffront hineinziehen, die bald am Niederrhein gegen Gratz und die Fakultät gebildet wurde. In einem Brief an Binterim (27. 6. 1822)<sup>7</sup> entschuldigte er sich, daß er seinen Theologen den Besuch von Bonn nicht verwehren könne, weil er selbst kein Seminar habe und sie in fremden Seminarien wegen Platzmangels nicht unterbringen könne. Er müsse sich deshalb mit den Professoren gut halten, weshalb er „nicht geradhin gegen H. Prof. Gratz auftreten wolle“. Binterim möge in der „Vorerinnerung“ nicht geradezu sagen, daß er von ihm beauftragt sei<sup>7</sup>. Um so

<sup>2</sup> Über die wissenschaftlichen Werke vgl. die Artikel von Leistle und das erwähnte Werk von Schrörs, das seine Schriften eingehend behandelt und dogmatisch wertet.

<sup>3</sup> Der Apologet des Katholizismus. Eine Zeitschrift zur Berichtigung mannigfaltiger Entstellungen des Katholizismus. Für Freunde der Wahrheit und der Bruderliebe. 9 Hefte.

<sup>4</sup> Kritisch-historischer Kommentar über das Evangelium des Matthäus. 1. Teil (656 S.) Tübingen 1821, 2. Teil (698 S.) Tübingen 1823.

<sup>5</sup> Vgl. darüber Schrörs, Fakultät Bonn 57–60.

<sup>6</sup> J. Wagner, Josef von Hommer, Bischof von Trier (Trier 1917) 89.

<sup>7</sup> Über Anton Josef Binterim vgl. LexThK II 363–364.

<sup>7</sup> Schrörs, Fakultät Bonn 157. Fonck nahm es unfreudlich auf, daß Hommer sich vom Kampf gegen Gratz fernhielt. Er schrieb an Binterim: „Herr Dr. Gratz hat dem guten Mann, der so willig die Dedikation seines Kommentars annahm

klarer war die Kampfstellung des Aachener Generalvikars Fonck, der mit Binterim, dem stärksten Gegner von Gratz, in Verbindung stand und von diesem, dem Aachener Pfarrer Nellessen und den beiden angesehensten Professoren der Münsterischen Fakultät, Kistemaker und Katerkamp, sich Kritiken gegen Gratz geben ließ, die er dann nach Berlin sandte. Außerdem wurde das Generalvikariat von Münster zur Vorstellung in Berlin veranlaßt, dort die Abberufung von Gratz als Professor zu verlangen. Als dann noch die scharfe Schrift Binterims<sup>8</sup> die öffentliche Meinung gegen ihn aufbrachte, mußte Gratz auf Anordnung Altensteins 1823 mit dem Ende des Wintersemesters seine Lehrtätigkeit einstellen. Professor blieb er noch eine Zeitlang.

Inzwischen hatte die Regierung in Berlin einen Ausweg versucht. Schmedding und von Altenstein schrieben im April 1822 an den Exekutor der Bulle „De salute animarum“, den Fürstbischof von Ermland, er möge Gratz zum Domdechanten in Trier ernennen. Prinz Josef von Hohenzollern gab am 9. Mai seine Zustimmung. Als dann der zum Bischof von Trier bestimmte Apostolische Vikar von Hommer am 4. Juli 1823 vom Fürstbischof von Hohenzollern zum Subdelegaten für die Organisation der Diözese ernannt worden war, erneuerte Schmedding auch bei diesem seinen Vorschlag. Es geschah gelegentlich einer Zusammenkunft zur Beratung über das neu zu bildende Domkapitel, wozu sich Oberregierungsrat Schmedding als Zivilkommissar zur Ausführung der Bulle „De salute animarum“, Oberpräsident von Ingersleben und der Subdelegat von Hommer am 3. Oktober 1823 in Koblenz trafen. Hommer lehnte es jedoch ab, Gratz als Domdechanten in das Kapitel aufzunehmen. Sein Ansehen sei wegen des Matthäuskommentars nicht nur in der Rheinprovinz, sondern auch in ganz Deutschland sehr gesunken; er werde sogar der Irrlehre schuldig oder wenigstens verdächtig erachtet. In einer Beförderung könne man zu leicht eine Belohnung seiner von der kirchlichen Lehre abweichenden oder doch gewagten Meinungen erkennen. Außerdem sei zu befürchten, daß der Papst ihn nicht bestätigen werde. Für ihn (Hommer) bestehe zudem die Gefahr, daß man sowohl in Rom als auch hiezulande glauben könne, er teile die Ansichten des Professors Gratz, weil er der eigentlich Befördernde zu diesem Amte sei, mit ihm „in gutem Vernehmen stehe“ und ihm das „oben erwähnte Werk, welches so übles Aufsehen mache, dediziert“ worden sei. Er „sehe nicht ein, wie Gratz mit Anstand zu irgend einem geistlichen Amte befördert werden könne, bevor er über die Besorgnisse und Zweifel, die sein Kommentar im Punkte der Rechtgläubigkeit ihm zugezogen habe, das katholische Publikum und insbesondere die Vorsteher der Kirche durch eine genügende Erklärung beruhigt haben werde. Aber auch dann sei es nach seiner Überzeugung nicht ratsam, ihn als Domdechant gleichsam an die Spitze des Klerus zu stellen“. Er behalte sich vor, beim Fürstbischof von Ermland Gegenvorstellungen zu machen<sup>9</sup>, was er am 25. Oktober 1823 tat<sup>10</sup>.

Zwischendurch hatte er auch beim Minister von Altenstein seine ablehnende Haltung zum Ausdruck gebracht. Als dieser ihm am 19. September 1823 schrieb, daß Graf Edmund von Kesselstatt<sup>10a</sup> größtenteils Greise in das neue Kapitel vor- und sich bemüht hat, ihn zu schützen, von der Universität Tübingen das diploma theologiae doctoris zur Danksagung verschafft — was daraus werden wird, mag die Zeit lehren.“

<sup>8</sup> Kath. Bemerkungen zum kritisch-historischen Kommentar über das Evangelium des Matthäus von Dr. Gratz, 2 Lieferungen, Mainz 1823.

<sup>9</sup> Diözesanarchiv (= DiöArch.) Trier, Preuß. Zeit 1, 1 Stück XIX.

<sup>10</sup> DiöArch. Frauenburg F IX 2, fol. 65—67; vgl. auch A. Eichhorn, Die Ausführung der „Bulle de salute animarum“ in den einzelnen Diözesen des Preußischen Staates durch den Fürstbischof von Ermland, Prinz Josef von Hohenzollern: Zeitschrift f. Geschichte und Altertumskunde Ermlands 5 (1870) 31; 34—36.

<sup>10a</sup> Graf Edmund von Kesselstatt war ursprünglich als Bischof vorgesehen. Vgl. Carl Wilkes, Der Domherr Edmund von Kesselstatt und seine Designation zum Bischof von Trier: Trierische Landeszeitung v. 17. 5. 1931.

geschlagen habe, man aber jüngere, tätige Mitglieder wünsche, antwortete Hommer, daß er darauf eingehen wolle, wie die Besprechung in Koblenz ergeben habe. Nur gegen Prof. Gratz, zu dem er sonst in gutem persönlichen Verhältnis stehe, müsse er pflichtgemäß Einwendungen machen, die Schmedding ihm vorlegen werde<sup>10b</sup>. Es wurde in Koblenz allerdings vereinbart, ein anderes Kanonikat frei zu halten, bis die Sache von Gratz geregelt sei. Aber auch dagegen arbeiteten Fonck und Binterim, denen sich als Bundesgenosse der Domherr von Münster, Franz von Droste, beigesellte. Sie wandten sich entschieden dagegen. Wahrscheinlich wurden sie auch in Rom vorstellig<sup>10c</sup>; denn von dort wurde bald darauf Einspruch erhoben. Am 14. April 1824 teilte nämlich Papst Leo XII. dem Fürstbischof mit, daß er wegen des Kapitels von Trier besorgt sei, weil dort einige zu Domherren befördert worden seien, denen die erforderlichen Eigenschaften fehlten. Zwar glaube er die Nachricht nicht ganz, mahne aber zur Vorsicht, weil er keinen Unwürdigen providieren könne. Das Mißtrauen richtete sich gegen den Konsistorial- und Schulrat Dr. Wilhelm Castello, der bei der Besprechung am 3. Oktober 1823 an Stelle von Gratz als Domdechant vorgesehen wurde und gegen diesen.

Der Fürstbischof, der sich in dieser Frage auf Schmedding und Hommer verlassen hatte, berichtete letzterem am 15. Mai 1824 über den Inhalt des Breve und ersuchte ihn, über die zu Domherren Ausersehenen ein gewissenhaftes Zeugnis einzuschicken. Dieser antwortete am 27. Mai, daß er über die Ernannten nichts Nachteiliges wisse. Selbst Gratz sei im Glauben nicht verdächtig, vielmehr habe er in seinem „Apologeten“, der ihm die Feindschaft der Akatholiken zugezogen, den Glauben recht bekundet. In seinem Kommentar habe er allerdings viel den katholischen Grundsätzen Angemessenes verschwiegen und manches unvorsichtig geschrieben. Es gereiche ihm mit Recht zum Vorwurf. Er habe ihn darum zum Domdechanten für untauglich gehalten. Und ehe er eine andere Domherrenstelle bekommen könne, müßte er seinen orthodoxen Glauben durch eine genügende Erklärung außer Zweifel stellen. Darauf bat der Fürstbischof den Papst, Gratz zum zweiten Kanonikat zuzulassen, wenn er sich reinige. Gratz jedoch gab eine solche Erklärung nicht ab, obwohl ihn Hommer persönlich darum gebeten hatte<sup>11</sup> und wahrscheinlich auch die Regierung ihn

<sup>10b</sup> DiöArch., Dom, Kat. de Lorenzi Fasc. 13.

<sup>10c</sup> Fonck schrieb an Binterim (3. 11. 1823): „Dem H. v. H(ommer) wünsche ich nichts Böses, das sei ferne, und möchte ihm von R(om) aus, wenn er zum Bistum gelangt, Vorschriften gemacht werden, die er zu befolgen hätte. Denn soweit ich vernommen habe, soll ein Mann im (!) Kapitel kommen, dessen Gesinnungen uns beiden nicht gefallen und der ihm doch Freund ist oder sein soll. So belohnt die Welt!“

Noch schärfer ist das Schreiben von Franz Droste an Binterim (21. 2. 1824): „Der Herr von Hommer scheint nach allem, was mir von ihm bekannt geworden, ein wohlgesinnter, aber was vollends für unsere Zeit verderblich ist, zugleich ein schwacher Mann zu sein. Wenn Dr. Gratz Domherr zu Trier wird, so ist dieses nicht ein kleiner Skandal. Sollte es auf Vorschlag des H. v. H. sein, so würde ein solches Benehmen große Sorge für die Zukunft erregen. Sollte aber gar das Gerücht, daß jener Dr. Generalvikar zu Trier werden solle, Grund haben, so halte ich ein solches Skandal so überaus groß, und folgenreich, daß jeder, soviel er kann, allenfalls auch durch schnellen Bericht nach Rom, dem Übel vorzukommen beitragen müsse.“ — Schrörs, Fakultät Bonn 164.

<sup>11</sup> Brief Hommers an Bunsen (30. 4. 1824): „Ich trug daher darauf an, ihm vorher eine ihn rechtfertigende Erklärung abzufordern; ja, ich sagte ihm dieses selbst, als er Ende Oktober v. J. mit Professor Drey aus Tübingen bei mir war, der auch mit mir übereinstimmte. Sailer in Regensburg hatte ja auch vor einigen Jahren eine ähnliche Erklärung von sich gegeben.“ (Heinrich Reusch, Briefe an Bunsen (Leipzig 1897) 162 (= Bunsen, Briefe).



dazu aufgefordert hatte<sup>12</sup>; denn im Juni 1824 teilte Schmedding dem Fürstbischof in Ermland mit, daß Gratz seine Erklärung noch nicht abgegeben habe<sup>13</sup>. Alles weitere Verhandeln und das Warten auf eine Erklärung von Gratz fanden ein Ende durch das Breve des Papstes vom 25. September 1824 an den Fürstbischof, in dem mitgeteilt wurde, daß die Beförderung von Gratz auf ein Kanonikat ganz zu verwerfen sei. Damit erklärte sich auch Schmedding am 30. November in einem Schreiben an den Fürstbischof einverstanden, der dies seinerseits wieder am 29. Dezember dem Papste mitteilte<sup>14</sup>.

Hommer hätte es anfangs nicht ungern gesehen, wenn Gratz nach einer Erklärung seiner Rechtgläubigkeit Domkapitular in Trier geworden wäre. Er schrieb am 30. April 1824 an Bunsen, Gratz habe seinen Rat nicht befolgt und keine Erklärung abgegeben. So bleibe die Sache auf sich beruhen, und wahrscheinlich falle er aus, was ihm leid tue, weil dadurch die frühere Zusage des Hohen Ministeriums und des Fürstbischofs von Ermland nicht erfüllt werde, Gratz auch ein sehr tätiger Mann sei, den man zu Trier hätte brauchen können, um ein wenig Leben in die jungen Geistlichen zu bringen<sup>15</sup>.

Der Wunsch des Bischofs, daß Gratz nach Trier komme, bewahrheitete sich nun doch noch, aber anders als er es sich gedacht hatte. Gratz kam nach Trier, jedoch nicht als Domkapitular, sondern als Schulrat. Seine Stellung an der Universität Bonn war unhaltbar geworden, nachdem auch der Erzbischof Graf Spiegel zu Köln seine gänzliche Entfernung forderte. Gratz wurde Ende 1825 nach Trier versetzt. Vorher (1824) hatte er noch eine Verteidigungsschrift<sup>15a</sup> herausgegeben. Sie konnte aber keine Rechtfertigung für seine Kirchlichkeit sein, weil er selbst auf die strittigen Punkte nicht einging, sondern statt dessen protestantische Beurteilungen der Streitsache veröffentlichte, die natürlich für ihn günstig waren. Er stellte sich in der Schrift als Opfer eines geläuterten Katholizismus und religiöser Toleranz hin. Die große Gesellschaft der deutschen Ultra wage sich immer weiter vor und wende alles an, um die Herrschaft in Deutschland zu erringen. Durch sie fühle er sich verfolgt, weil er „auf reinen Katholizismus dränge, Verträglichkeit in christlicher Liebe unter den verschiedenen Religionsparteien anzubahnen sich bemühe und die finsternen Vorurteile durch das Licht der Wissenschaft zu verdrängen suche“. Zwar blieb er noch eine Zeitlang in Rang und Einkommen seines Bonner Amtes, aber aus allen Fakultätsgeschäften schied er aus. Seit 1829 war er dann nur mehr Schul- und Geistlicher Rat der Regierung Trier.

Die Erwartung des Bischofs, daß er ein wenig Leben in die jungen Geistlichen bringe, trat ebenfalls ein, aber auch anders, als erhofft. Gratz wurde der geistige Urheber der neuen Reformbewegung im Bistum Trier und bereitete dadurch Hommer manchen Kummer.

<sup>12</sup> Zwar war Hommer im April 1824 noch anderer Ansicht, denn er schrieb an Bunsen: „Indessen ist ihm keine Erklärung von Berlin aus abgefordert worden; ja ich zweifle, ob Herr Schmedding diesen meinen Vorschlag dem Ministerio vorgetragen hat. Gratz selbst dachte zu edel und uneigennützig, um unaufgefordert eine solche Erklärung auszustellen, und folgte meinem Rat nicht.“ (Bunsen, Briefe 160.)

<sup>13</sup> DiöArch. Frauenburg F I Nr. 4 p. 17. 21—23.

<sup>14</sup> Das für Gratz frei gehaltene zweite Kanonikat in Trier, das durch den am 3. Mai 1827 erfolgten Tod des Domkapitulars Hubert v. Pidoll zum ersten Kanonikat geworden war, wurde im April 1828 mit Genehmigung des Fürstbischofs durch den Subdelegaten von Hommer besetzt. Ernannt wurde Weihbischof Johann Heinrich Milz.

<sup>15</sup> Bunsen, Briefe 162.

<sup>15a</sup> Drei öffentliche Stimmen gegen die Angriffe des Pastors Binterim auf den Kommentar des Professors Gratz gesammelt. Nebst 3 Beilagen. 1825. — Vgl. dazu Schrörs, Fakultät Bonn 165.

Noch ehe die Reformgeistlichen an die Öffentlichkeit traten, mußte Hommer einen weiteren Versuch abwehren, Gratz zum Domkapitular zu machen. Nach dem Tode des Kanonikus Johann Matthias Rab frag das Ministerium in Berlin wieder bei ihm an (24. 9. 1829), ob er gegen eine Aufnahme von Gratz in das Kapitel Bedenken habe. Diese Aufnahme bedeute für die katholisch-theologische Fakultät in Bonn eine große Erleichterung, da Gratz noch Gehalt von dort beziehe<sup>16</sup>. Hommer sprach sich jedoch dagegen aus. Er verwies auf die vorgebrachten Gründe in der Besprechung vom 3. Oktober 1823 in Koblenz. Dann erwähnte er, daß Gratz in späteren Schriften niemals Gelegenheit genommen habe, den durch den Matthäuskommentar aufgekommenen Verdacht gegen seine Rechtgläubigkeit zu beseitigen<sup>16a</sup>. Sein Buch bleibe ihm nun einmal gewidmet und bei seinem freundschaftlichen Benehmen zu ihm käme er in den Verdacht, dessen Beförderer und in gleichen Grundsätzen befangen zu sein. Wenn das Gerede über Gratz sich auch gelegt habe, so sei damit zu rechnen, daß es in diesem Fall von neuem anhebe. Es könne dann zu einer Untersuchung seines Buches in Rom kommen und auch dem jetzigen Wirkungskreis des Mannes Nachteil bringen. Sollte das Ministerium dennoch glauben, Gratz zum Domkapitular ernennen zu müssen, so möge es die Sache so einleiten, daß dieser die Kollation durch Rom erhalte. Dadurch hoffe er allein außer Gefahr zu sein, vor dem deutschen katholischen Publikum und insbesondere vor seinem Klerus kompromittiert zu werden, und das dem bischöflichen Amte so notwendige Vertrauen zu wahren. Er werde allerdings von Rom aus sicher um ein Zeugnis für Gratz ersucht werden. In ihm müsse er den Kommentar und die in diesem aufgestellten Behauptungen, wenigstens als gewagte Sätze eines Gelehrten, erwähnen. Der Minister teilte darauf (27. 6. 1830) dem Bischof mit, daß er seine Gründe als berücksichtigungswert erachte und die Sache auf sich beruhen lassen wolle<sup>17</sup>.

Hommer hatte in seiner milden, vielleicht etwas zu weichen Art Gratz damals noch nicht fallen lassen. Er glaubte an seinen guten Willen, schätzte wohl auch seine Tätigkeit in der Schule und stand mit ihm in gutem Vernehmen. Wenn er sich gegen eine Ernennung zum Domkapitular verwahrte, so geschah es wegen der öffentlichen Meinung und zur Erhaltung des Vertrauens von Klerus und Volk zum Bischof. Er verurteilte erst Gratz, als er erkannt hatte, daß er der Hauptführer der Reformgeistlichen war und selbst seine amtliche Stellung dazu benutzt hatte, die jungen Reformgeistlichen gegen die Bischöfliche Behörde zu unterstützen. Die Unzufriedenheit des Stadtklerus hatte dieser schon länger hervorgerufen. Sie begann sich zum erstenmal zu regen, als er am 3. April 1829 an Stelle des Pfarrers Philippi von St. Paulus seinen Freund Hansen zum Schulinspektor machte. Als dann am 27. April eine Regierungsverfügung über die Beschränkung der Teilnahme an der Messe und dem Friedhofsgang durch die Schulkinder erfolgte, mehrte sich die Unzufriedenheit. Mit der Zeit glaubten auch die Trierer Pfarrer festzustellen, daß unter dem Einfluß von Gratz ihre alten Vorzugsrechte in den Pfarrschulen geschmälert und die der Lehrer zu ihren Ungunsten vermehrt würden. Diesen Gedanken gab Pfarrer Torsch energischen Ausdruck, als am 31. Oktober 1831 der Oberlehrer seiner Schule zum Unterlehrer herabgesetzt wurde. Neben dem Schulinspektor Hansen sei be-

<sup>16</sup> Die Annahme von Schrörs, Fakultät Bonn 165, daß seit dem 28. August 1828 das Verhältnis von Gratz zur Fakultät ganz aufgelöst sei, scheint danach nicht zu stimmen.

<sup>16a</sup> Gratz hatte vielmehr nach seinem Eintreffen in Trier eine Sammlung von fünf kirchenrechtlichen Abhandlungen fremder Verfasser herausgegeben, die alle Gallikaner und Febronianer waren. — Nova Collectio dissertationum selectarum in jus ecclesiasticum potissimum Germanicum. Edidit et passim additamentis illustravit P. A. Gratz (1829). Vgl. darüber Schrörs, Fakultät 68.

<sup>17</sup> DiöArch. Trier, Preuß. Zeit 2, 25.

sonders Schulrat Gratz dafür verantwortlich, der auch sonst beim Volke keine Achtung mehr habe; denn man sage: „Warum gibt man uns den Mann zum Schulrat, unter dessen Leitung — was nichts Unbedeutendes ist — alle Schullehrer unseres Regierungsbezirks stehen, der von der Hohen Schule als öffentlicher Lehrer entlassen wurde<sup>18</sup>.“ Gemeint war seine Entlassung als Professor an der Universität Bonn.

Da dazu die Tätigkeit von Gratz in der Reformbewegung bekannt wurde, kam es schließlich so weit, daß das Stadtkapitel Trier in seiner Sitzung am 23. April 1833 den förmlichen Beschluß faßte, den Bischof zu bitten, bei der Regierung die Abberufung des Gratz zu fordern. Es schrieb u. a.: „... Nach offenkundigem Tatbestande haben wir Katholiken in unserm jetzigen katholischen Geistlichen und Schulrat, für unsere katholischen Schul- und Kirchenangelegenheiten bloß einen undienlichen Patron. Wir haben es zu beklagen, daß, wenn eine Angelegenheit und namentlich kirchlichen Belangs, irgendwie in eine Divergenz kommt, man auf dieser Seite, bei noch so gutem Rechte, oft die anhaltendsten Widerwirkungen von dem sogenannten geistlichen Schulrat erleiden muß.

Absonderlich und am beklagenswertesten zeigt sich dessen antikirchliche Gesinnung darin, daß die Spaltung, welche sich seit Jahren her zwischen katholischem Schul- und Kirchentum selbst sehr bemerklich macht, von diesem Manne notorisch sehr geliebt wird; und man weiß nicht bloß, daß das Lehrpersonal dem Klerus gegenüber bei ihm in ungebührlicher Begünstigung steht, sondern auch noch, daß Entzweiung zwischen Pfarrer und Schullehrer von ihm erzielt worden ist.

Das Kapitel, dem Einfluß von Vorurteilen oder Leidenschaft, oder bloß individuellen Ansichten fremd, und gestützt auf die Überzeugung, daß diese Klage allerwärts von aufmerksamen Katholiken vernommen wird (sehr ansehnlichem Vernehmen nach soll selbst der Trierische Stadtmagistrat in derselben Klage zu produzieren gedenken), hält es nach reiflicher Überlegung für Pflicht, Euer Bischöflichen Gnaden die Klage anzubringen und Eure Autorität um alle Mittel und Wege anzurufen, die nur dienlich sein mögen, daß die Stelle eines katholischen Geistlichen und Schulrats bei der Königlichen Regierung noch zeitig durch einen andern, besser katholisch gesinnten Mann besetzt werde<sup>19</sup>.“

Ob Bischof Hommer tatsächlich Schritte im Sinne der Trierer Pfarrer bei der Regierung unternahm, ist nicht bekannt. Sein Vertrauen zu Gratz war allerdings seit seiner Tätigkeit in der Reformbewegung geschwunden. Er hatte darüber in einem Schreiben an den Oberpräsidenten eingehend berichtet<sup>20</sup>. Dieser habe ihn in einem Schreiben vom 7. September darauf aufmerksam gemacht, daß Gratz den Reformbewegungen nicht fremd sein dürfe<sup>21</sup>. Trotzdem habe er lange nicht daran glauben können, daß er, mittelbar oder unmittelbar, daran Anteil haben könne. Dafür habe er ihn für zu unsichtig und klug gehalten, wenn er auch von dessen ähnlich gerichteten Ansichten überzeugt gewesen sei. Jetzt sei er davon überzeugt, daß er als die Hauptursache des Getriebes anzusehen sei. Die Wortführer in Trier, Hansen und Mainzer, ständen mit ihm in freundschaftlichem Verhältnis und fast täglichem Verkehr. Diese setzten auch auf Gratz das Vertrauen, daß er ihnen helfen werde, mit Hilfe der Lehrer der Reformbewegung zum Siege zu verhelfen, wenn sich anderweitig Schwierigkeiten in den Weg stellen würden. Gratz habe den „Aufruf“ einem dienstlichen Schreiben in Schulsachen an einen Pfarrer, der Schulinspektor war, beigelegt.

<sup>18</sup> DiöArch. Trier, RefBew. Bl. 88. Schreiben des Pfarrers Torsch an den Bischof.

<sup>19</sup> DiöArch., Kapitelsprotokolle Trier 1833.

<sup>20</sup> DiöArch., RefBew. Bl. 109.

<sup>21</sup> DiöArch., RefBew. Bl. 26.

Auch habe er sich der strafversetzten Pfarrer Dahlem und Faß angenommen und seine Kollegen bei der Regierung in Trier zu beeinflussen gesucht, ihre Versetzung verhindern zu helfen, und habe dabei die bischöfliche Amtsführung bitter getadelt.

Als Hauptanstifter der Bewegung wurde Gratz auch in einem Schreiben des Domvikars und Bischöflichen Kaplans Karl Holzer an Professor Josef Braun in Bonn am 29. Januar 1832 bezeichnet. Darin heißt es: „Den Bemühungen unseres Herrn Bischofs ist es erst seit einigen Wochen gelungen, dem Getriebe jener Partei auf den Grund zu sehen und in dem hiesigen Schulfat Dr. Gratz den schon früher vermuteten, jetzt aber mit Gewißheit erkannten Haupträdelsführer jener Partei zu ertappen. Durch diese Entdeckung ist die Einwirkung der Staatsbehörde in eine sonst rein kirchliche Sache nötig geworden und läßt den Ernst, womit diese von vornherein jene Bestrebungen geahndet wissen wollte, unterstellen, daß es über die Teilnahme des Gratz an diesen Umtrieben zu einer eigenen Untersuchung kommen wird, welche natürlich mittelbar jene bereits von der Bischöflichen Behörde geführte Untersuchung berichtigen resp. vervollständigen wird<sup>22</sup>.“

Eine eigene Untersuchung fand nicht statt. Wohl ließ der Oberpräsident von Koblenz sich von Gratz über die Reformbewegung berichten. Aus seiner Antwort erkennt man deutlich, daß er den Gedankengängen der Reformen nahestand, warum er diese auch in Schutz nahm. Von einer Beeinflussung oder Mitarbeit will er jedoch nichts wissen. Gratz schrieb unter anderem: „So bereitwillig ich bin, Euer Hochgeboren gehörigen Aufschluß in dieser Sache zu geben, eben so sehr muß ich bedauern, daß ich von derselben lediglich keine weitere Kenntnis habe, als was die öffentlichen Blätter enthalten.

Die erste Kunde von einem Verein einiger Diözesangeistlichen, der angeblich sich zur Untergrabung gewisser kirchlichen Einrichtungen gebildet haben soll, habe ich durch den Bischöflichen Hirtenbrief vom 10. Sept. erhalten. Auf diesen Hirtenbrief folgte gleich eine scharfe Predigt im Dom, die die dunkle Anschuldigung besagter Geistlicher näher aufklärte. Der Verein wurde nämlich offen beschuldigt: eine Trennung von dem Päpstlichen Stuhle und die Aufhebung des Zölibates herbeiführen zu wollen. Da ich aber nirgends die Mittel erfahren konnte, die der Verein zur Bewerkstelligung dieser beiden Punkte bereits gewählt hatte, oder zu wählen beabsichtigte, so konnte ich die ganze Sache bloß als eine Doctrin ansehen, für welche junge Köpfe ohne Erfahrung und ohne politische Einsichten vielleicht durch die Schrift des „Gracchus“, begeistert worden waren. Ich schenkte daher dieser ganzen Sache umso weniger nur die mindeste Aufmerksamkeit, als ich schon vor 30 Jahren die Erfahrung gemacht hatte, wie bald dergleichen exaltierte Ideen, ohne Berechnung der entgegenstehenden Umstände, wieder dahinschwinden, wenn nicht in die Flamme geblasen wird.

Ganz unrichtig und unbegründet finde ich dagegen die Behauptung gegnerischerseits, daß die beiden Anträge, nämlich auf Herstellung eines deutschen Primas, und auf Aufhebung des Zölibates schismatisch und staatsgefährlich seien. Daß die Herstellung eines primatischen Stuhles keineswegs schismatisch wäre, bedarf keiner Widerlegung, indem mehrere Königreiche einen Primas haben, und selbst Deutschland noch vor 20 Jahren einen solchen hatte. Ebenso wenig kann man die Aufhebung des Zölibates als schismatisch erklären, da für dieselben unlängst selbst auf einigen landständischen Versammlungen gesprochen wurde. Staatsgefährlich aber könnten diese Anträge nur durch die Wahl der Mittel zu ihrer Bewerkstelligung werden. Dann aber müssen die

<sup>22</sup> Heinrich Schrörs. Ein vergessener Führer aus rheinischer Geistesgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts. Veröffentl. des Historischen Vereins für den Niederrhein 4. (Bonn und Leipzig 1925) 167.



Gegner das Gefährliche der gewählten Mittel nachweisen. Indessen hat der Verein der Anschuldigung, als habe er die beiden gedachten Anträge in seinen Plan aufgenommen, feierlich widersprochen, und gibt folgende acht Punkte seiner Bestrebungen an:

1. Angemessene Einrichtung des Gottesdienstes;
2. Einführung der Muttersprache beim Gottesdienste;
3. Aufhebung oder wenigstens Beschränkung der Dispensationsgebühren;
4. Aufhebung des Abstinenzgebotes;
5. Aufhebung des geistlichen Examens pro cura;
6. Verleihung der Pfarrstellung nach gerechten und festgesetzten Grundsätzen;
7. freie Wahl der Dekane durch die Mitglieder des Dekanates;
8. Wiedereinführung der Diözesansynoden<sup>22a</sup>.

Dieser Behauptung zufolge haben wir eine ganz andere Gestaltung der Sache. Hier wäre dann keine Rede von Aufhebung einer kirchlichen Disziplinarverordnung, die stark in das bürgerliche Leben eingreift. Auch wäre keine Rede von Entziehung bisher gehabter Rechte dem Päpstlichen Stuhle; sondern das Ganze bezöge sich bloß auf Gegenstände der Diözesanadministration in zufälligen Sachen. Daß dergleichen Reformen weder den Glauben der Gemeinden, noch die Einrichtungen des Klerikats berühren, leuchtet von sich ein.

Diesem nach, wenn die Behauptung des Vereins richtig ist, müßte man sehr bedauern, daß man einen so großen Lärm über Gefahr für Klerikats- und Staatsruhe erregte, ehe die Sache ruhig und genau untersucht worden war. Denn eine solche öffentliche Anklage müßte notwendig schlimme Folgen haben. Manche Gemüter wurden aufgereizt gegen die junge Geistlichkeit, und ein Mißtrauen gegen dieselbe mußte eintreten, das sie des nötigen Zutrauens beraubte. Zu diesem fand ein Teil der alten Geistlichkeit in dieser Anklage den erwünschten Anlaß, ihren schon lange genährten Groll gegen die andersdenkenden Mitgeistlichen recht derbe auszulassen.

Dem Verein lasse ich recht gerne die Gerechtigkeit widerfahren, daß seine Anträge einestheils durch religiösen und kirchlichen Sinn, andernteils durch Sinn für Ordnung und Gerechtigkeit angeregt worden sind. Doch halte ich dafür, daß ein oder der andere Punkt gegenwärtig nicht auszuführen ist, und daß er deshalb nicht hätte berührt werden sollen, um Diskussionen zu vermeiden, von denen kein Erfolg abzusehen ist<sup>22b</sup>.

Auch der Regierungspräsident in Trier schrieb in ähnlichem Sinne an den Oberpräsidenten: „... Was übrigens den Schulrat Gratz betrifft, so ist es zwar durchaus nicht zu verkennen, daß er die Grundsätze der reformatorischen Geistlichen im Wesentlichen billigt, und würde er dessen auch auf amtliche Anfrage kein Hehl haben; doch bezweifle ich seine wirkliche Teilnahme, und den Maßregeln dieser Geistlichen wird er, wie auch der Herr Bischof selbst in einem früheren Schreiben bemerkt, dazu zu besonnen sein dürfte ...“<sup>22c</sup>.

So blieb Gratz bis zur Erreichung der Altersgrenze in seinem Amt in Trier. Er war ohne Zweifel ein begabter und erfolgreicher Schulmann, dem die Eignung zum Pädagogen und die Liebe zum Lehrerstand im Elternhause vermittelt worden war. Viele Trierer Lehrer schätzten und liebten ihn. Einzelne kannten ihn von seinem Unterricht im Lehrerseminar her, an dem er ihnen in wöchentlich 2—3 Stunden über Methodik gute Kenntnisse und Liebe zum Berufe eingefloßt hatte. Sie

<sup>22a</sup> Es sind die 8 Punkte, die die Reformgeistlichen in der Diözese verbreitet haben. Näheres darüber in einer späteren Arbeit.

<sup>22b</sup> StArch. Koblenz, Abt. 403 Nr. 4069.

<sup>22c</sup> StArch. Koblenz, Abt. 403 Nr. 4069.

fanden auch später im Dienst an ihm eine Stütze, manchmal selbst dann, wie es scheint, wenn Schwierigkeiten zwischen Kirche und Schule entstanden.

Soweit es in seinen Kräften stand, sorgte er dafür, daß schöne Schulhäuser im Bezirk gebaut und in ihnen würdige Lehrerwohnungen eingerichtet wurden. Zu Schulvisitationen war er viel unterwegs.

„Er sah bald, wo es in einer Schule fehlte, wo es darin gut stand, rügte was der Rüge, belobte was des Lobes wert war, ermunterte Lehrer und Schüler, ermutigte die Niedergeschlagenen, weckte und belebte die Lauen und Gleichgültigen, feuerte die Fleißigen zu noch mehr Eifer an, erteilte allen theoretische wie praktische Winke und wurde so auf seinen Rundreisen zum wahren Lehrer der Lehrer. Dabei unterließ er nicht, wirkliche Verdienste gebührend zu belohnen. Mancher Lehrer sah sich für seinen Fleiß mit ansehnlichen Gratifikationen bedacht oder anderweitig befördert, so daß er Vater Gratz genannt wurde..... Immer zeigte und bewies er sich in der Schule als wahrer Kinderfreund, konnte unter den Kindern zum Kinde werden. Vermochten diese aber gar noch ein munteres Liedchen zu singen, dann — war er selig, hätte gleichsam, wie sein göttlicher Meister, die Kleinen auf seinen Schoß nehmen, an sein frohes Herz drücken mögen.“ So schrieb 1850 der Lehrer und Herausgeber des Trier'schen Schulblattes, P. Stürmer<sup>23</sup>, der den von ihm geschätzten Vorgesetzten etwas zu viel idealisiert. Er weist auch darauf hin, wie wertvoll die von ihm ins Leben gerufenen Lehrerkonferenzen waren, die damals nicht nur wie früher als Jahreskonferenz gehalten wurden, sondern als wöchentliche und halbmonatliche Versammlungen stattfanden, auf denen gemeinsam, oft zusammen mit den geistlichen Inspektoren, Schulfragen besprochen wurden, und man sich bei würdigen Gesängen und heiteren Gesprächen neue Kraft zum Berufe holte.

Ganz besondere Aufmerksamkeit schenkte Gratz dem Gesangunterricht an der Schule. Von Jugend an hatte er die Musik geliebt. Nach beendigten Gymnasialstudien mußte er noch ein Jahr warten, ehe er ins Priesterseminar aufgenommen werden konnte. Während dieser Zeit und später versah er den Organistendienst im Seminar. Er war ein Meister im Orgelspiel und beherrschte mehrere Saiteninstrumente. Auch komponierte er Lieder und Chöre. Am Lehrerseminar „bestand sein pädagogischer Unterricht zu allermeist in Erklärungen ausgewählter religiöser Lieder“. Dabei führte er seine Schüler „nicht bloß in den Geist geistlicher Lieder ein, sondern suchte deren Sinn für Gesang und Musik zu wecken, zu beleben und zu fördern“. 1834 führte er an der Antoniuschule in Trier den Gesangunterricht als Pflichtfach ein, was bald im ganzen Bezirk allgemein wurde. „Es durchwehte die Lehrer bald ein anderer Geist ... Zur Veredlung der Jugend, zur Freude des Alters ertönten bald in den meisten Schulen des Regierungsbezirks ein- und mehrstimmige Lieder, erschallten bald im Hause Gottes zur Erbauung der Gläubigen, zur Verherrlichung des Gottesdienstes deutsche Lieder und Meßgesänge“.

Schon als Pfarrer hatte er eine Kirchenliedersammlung herausgegeben. Nach Bäumker stammen allerdings die meisten Lieder aus dem Münchener Gesangbuch 1810<sup>24</sup>. 1830 ließ er in Trier eine Sammlung alter Kirchenlieder für die Schulen drucken<sup>25</sup>. Sie enthält 20 Kirchenlieder in dreistimmigem Tonsatz, die

<sup>23</sup> Trier'sches Schulblatt 2 (1850) 304.

<sup>24</sup> Sammlung auserlesener Kirchenlieder für Katholiken. Mit Melodien hrsg. von Pfarrer Gratz in Unterthalheim bei Horb a. N. 2 (Tübingen 1813). Vgl. dazu W. Bäumker, Das kath. deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen 4 (Freiburg i. Br. 1911) 143 Nr. 343.

<sup>25</sup> Sammlung vorzüglicher alter Kirchenmelodien, mit Orgel-Begleitung, zunächst zum Gebrauche in den katholischen Elementarschulen des Reg.-Bez. Trier, Trier o. J. (1830).

allerdings meistens dem Landshuter Gesangbuch 1777 entnommen sind. Einige davon werden noch heute gesungen.

In der Vorrede (Trier, den 30. Oktober 1830) kündigte er an, daß „unter Mitwirkung des um den Gesang in der Stadt so verdienten Abbé Mainzer, eine weitere kleine Sammlung neuerer Kirchenlieder folgen werde“. Sie erschien auch im nächsten Jahre (1831). Da jedoch der Text der meisten von den 42 Kirchenliedern protestantischer Herkunft war, fand die Sammlung starken Widerspruch, dem besonders der „Katholik“ im Septemberheft 1831 Ausdruck verlieh. Devora schrieb darüber seinem Freunde, dem Pfarrer Lichter in Sehlen folgendes: Gratz wird „wegen seines Gesangbüchleins für die Jugend, worin sich Lieder aus dem Gesangbuch der evangelischen Gemeinde in Trier befinden, wegen der dadurch der katholischen Kirche angetanen Schande, als hätten wir keine guten Lieder, und wegen der Verwirrung, die er durch dies Büchlein in unsern Kirchen angerichtet, nach Gebühr so abgefertigt, daß unser Herr Weihbischof Milz sich des Lachens nicht verwehren kann, wenn er nur an Dr. Gratz erinnert wird“<sup>26</sup>.

Dies wird wohl auch die Ursache gewesen sein, warum Lichter unter Mithilfe von Devora eine neue Sammlung von Kirchenliedern veröffentlichte<sup>27</sup>.

Gratz regte auch die Gründung von Lehrerengesangsvereinen an und nahm an ihren Musikveranstaltungen teil, so 1830 in Hetzerath. Dabei bestellte er „nach dem Gesang auf eigene Kosten ein Mahl und verweilte so bei einem Glase Wein und unter munteren Gesprächen fast einen Tag bei ihnen“<sup>28</sup>.

Wo es möglich war, führte er die Trennung der Geschlechter an der Volksschule durch und sorgte dafür, daß gute Lehrerinnen ausgebildet wurden, die die Mädchenklassen übernahmen. Diese Maßnahme fand anfangs manchen Widerspruch. Aber Stürmer konnte dazu schreiben: „Gratz hat alle gründlichen Pädagogen bis zur jüngsten Gegenwart herab für sich, deren günstiges Urteil über diesen Punkt des Schulwesens auch von Tag zu Tag in klarem Lichte hervortritt und begriffen wird.“

Was den Pfarrern von geistlicher Seite empfohlen worden war<sup>29</sup>, das suchte Gratz auch unter den Schullehrern zu erreichen. Er ermunterte sie zur Förderung der Obstbaumzucht. „Wer sich in der Obstbaumzucht besonders hervor tat, wurde mit angemessenen Geldprämien bedacht, mindere Verdienste öffentlich belobt. Während seiner Administration wurden in den Jahren 1827 bis 1839 nicht weniger als 705 Taler an 100 und etliche Lehrer verteilt und sehr viele belobt.“ Die Folge war, daß die Obstkultur in der Trierer Gegend zum Segen der Bevölkerung einen starken Aufschwung nahm. Seine Bemühungen, auch die Seidenzucht durch die Lehrer einzuführen, hatten allerdings keinen Erfolg.

Bis ins hohe Alter war Gratz tätig. 69 Jahre alt, erhielt er dann am 1. März 1838 einen Gehilfen bei der Regierung, Pfarrer Johann Josef Scheid, der sein Nachfolger wurde, als er am 3. April 1839 in den Ruhestand trat. Nach Stürmer begab er sich nun „in die stille Einsamkeit, ihm während seines tatenreichen Lebens immer so lieb. Gesundheitsrücksichten jedoch geboten ihm, ein reineres

<sup>26</sup> Devora an Lichter — DiöArch., Depositum Piesport Nr. 76.

<sup>27</sup> Anhang von kath. Kirchengesängen nach bekannten Melodien für alle Feierlichkeiten und Andachten des ganzen Kirchenjahres. Hrsg. von Philipp Lichter, Pfarrer zu Sehlen (Koblenz 1832). — Bäumker, Kirchenlied IV 171 Nr. 468. — Während des Druckes schrieb er ihm am 2. 11. 1832: „Von den kathol. Kirchengesängen, welche unter Ihrem Namen erscheinen, sind schon zwei Bogen gedruckt, die ich zur letzten Durchsicht und Reinigung hier hatte. Das Ganze wird Ihnen gewiß gefallen, und unsern treuen katholischen Volke, wie ich nicht zweifle, ungemaine Freude machen.“ — DiöArch., Depositum Piesport Nr. 87.

<sup>28</sup> Trier'sches Schulblatt 2 (1850) 340.

<sup>29</sup> Chronik der Diözese Trier (1828) 165 ff.

und milderes Klima aufzusuchen. Er verließ deshalb unsere Stadt und Gegend, wie lieb er sie auch gewonnen, wie manchen warmen Freund und treuen Anhänger er auch in derselben zählte, und zog an die Bergstraße im Darmstädtischen, in eine wahrhaft paradiesische Gegend. Hier verlebte er in anspruchsloser Zurückgezogenheit seine noch übrigen Erdentage, das letzte Jahrzehnt seines dem Wohle der Menschheit gewidmeten Lebens“, und wie er selbst in einem Briefe im Dezember 1841 schrieb, „in sehr gemüthlicher Stimmung, weder durch theologische noch philosophische Spitzfindigkeit und Grübeleien gestört“<sup>30</sup>.

Nach Stürmer war er „ein geradsinniger, biederer, gemüthlicher und echter Deutscher“ gewesen. „Ungeschminkte Menschen- und Nächstenliebe durchzog gleich einem goldenen Faden sein ganzes Wesen. Weder Stand noch Religion machte hierin bei ihm einen Unterschied. Ja es ist nicht gewagt zu sagen, daß er von wahrer Toleranz durchdrungen war.“ Sein Wesen war von „großer Einfachheit ... Äußere Ziererei und eitler Prunk waren ihm fremd. ... Die Religion, die stets seine treueste Führerin gewesen, der er immer, ohne zu heucheln und ohne zu frömmeln, im Geiste und in der Wahrheit angehangen und gedient, geleitete ihn auch hinüber aus dem dürftigen Hinieden ins reiche Jenseits“. So sah ihn ein begeisterter Schüler und Lehrer, der mit ihm an der Schule gewirkt.

Der Historiker, der die ganze Wahrheit schildern soll, muß neben dem hellen Licht auch die dunkeln Schatten zeichnen. Aber er möchte mehr. Er möchte auch in die Seele des Menschen schauen, dessen Tun und Wirken er darstellt. Erst dann könnte er ihn richtig schildern. Vielleicht würde er manche Irrungen milder beurteilen. Gratz starb am 1. November des Jahres 1849 in Darmstadt als gläubiger Christ und katholischer Priester.

## Übersichten und Berichte

### Die Kirche der Martyrer als Mutter

Die Kirche Mutter zu nennen, ist nicht alltäglich bei den Katholiken, und bei den Protestanten leider ganz ungebräuchlich. Um so mehr verdient es anerkannt zu werden, daß Jos. C. Plumpe diesem Ausdruck in der christlichen Literatur der drei ersten Jahrhunderte mit der Sorgfalt nachgegangen ist, die er sowohl seiner Ausbildung zu Münster in der Schule F. J. Dölgers als auch dem wissenschaftlichen Hochstand der Catholic University in Washington, wo P. Professor der lateinischen Sprache ist, schuldet<sup>1</sup>.

In Gal 4, 21—31 sieht P. mit Recht die biblische Quelle, aus der sich jene Bezeichnung ergab, zumal wenn man die Worte des Apostels vom himmlischen Jerusalem als unserer Mutter zusammen sah mit den Metaphern des AT von der Mutter Sion, von Israel, der Braut Jahwes, oder dem neutestamentlichen Bilde von der Kirche als Braut Christi. In Gal 4, 26 setzte Markion in seiner Feindschaft gegen das AT statt Jerusalem „sanctam ecclesiam, quae est mater nostra“. Diese Bezeichnung lag fast in der Luft jener Zeit; denn wir müssen uns erinnern der Allmutter des Simon Magus, der Mütter in den Phantasien der Gnosis und der alt-heidnischen Verehrung der Mutter Erde und der großen Göttermutter.

<sup>30</sup> (Heinrich Floß), Denkschrift über die Parität in Bonn (Freiburg i. Br. 1862) 72.

<sup>1</sup> Joseph Plumpe, *Mater Ecclesia. An inquiry into the concept of the church as mother in early christianity*. Washington 1943, XXI u. 149 S.



Dennoch suchen wir die innige Bezeichnung der Kirche als Mutter bei den apostolischen Vätern vergebens. Der Glaube wird zwar bei Polykarp, Hermas und Clemens v. Alexandrien Mutter genannt; aber Pistis war in nichtchristlichen Kreisen eine Göttin. Dem Hermas und dem Commodian schwebte wohl der Gedanke vor, die Kirche sei Mutter; dem 2. sogenannten Clemensbrief sogar die Vorstellung einer präexistenten Mutter, aber sie nicht bloß Braut und Herrin, sondern auch Mutter zu nennen, hielt man damals nicht für angebracht. Ob die Unsitte, irgend einem Mitglied des Kaiserhauses den Titel Mutter eines Landes schmeichlerisch zu geben, abgeschreckt oder vorsichtig gemacht hat, wissen wir nicht. Jedenfalls ist es auffällig, daß in allen Schriften des 2. und 3. Jahrhunderts, die an Nichtchristen gerichtet sind, der intime Name Mutter für die Kirche nicht verwertet wurde, selbst dann nicht, als man im innerchristlichen Schrifttum schon mit diesem Ausdruck vertraut war, wie wir es bei Tertullian und Clemens von Alexandrien sehen.

Das erste klare Zeugnis, das die Kirche Mutter nennt, ist, wie P. festgestellt hat, der Brief der Kirchen von Vienne und Lyon an die Glaubensbrüder in Kleinasien. Souter hatte erst bei Tertullian ein solches zu finden gemeint, und Hugo Koch hatte auf Irenaeus und Clemens v. Alex. verwiesen.

Tertullian ist aber der erste Lateiner, der die Kirche Mutter nannte. Er tat es schon vor seiner montanistischen Zeit, fand also den Ausdruck vor. Er bezeichnet bei ihm die einzelne Gemeinde und die Gesamtkirche. Ergänzt wird er durch die Bezeichnung Braut Christi.

Die erhabenen Worte des Clemens v. Alex. über die Kirche als Mutter und Braut zeigen, wie sehr die alexandrinische Katechetenschule es verstanden hat, die Schätze der Heiligen Schrift mit eigenen Spekulationen zu verbinden und wie weit die Vorstellung von der Kirche als Mutter damals schon in kirchlichen Kreisen verbreitet war.

Die großen Lücken in dem überlieferten Schrifttum des Origenes bringen es mit sich, daß wir nur in Texten, die Schriftstellen erklären, die Kirche Mutter genannt finden. Origenes hat, wie P. gegen Batiffol und Bardy nachweist, auch die irdische Kirche als Person, Jungfrau, Königin, Tochter des himmlischen Jerusalem und zugleich als die Mühe und Leid tragende Mutter angesehen. Sein Spiritualismus zeigt sich zwar darin, daß sein Blick zuvörderst auf die himmlische Kirche gerichtet ist; aber in ihr sieht er die irdische einzelne und gesamte Kirche eingeschlossen.

Bei Cyprian ist *mater ecclesia* eine geläufige mehr als 30mal vorkommende Wendung. Die irdische Kirche ist ihm die Mutter, die da klagt über den Abfall, die schnöde im Stich gelassen wird im Schisma, die sich freut über die Heimkehr der Gefallenen und Getrennten. Einmal gibt er dieser Mutter den erläuternden Beinamen *catholica*. Bei der *matrix et radix ecclesiae catholicae* ist nicht an Rom zu denken; der Genetiv ist erklärend. Eben der Gedanke von der Mutterschaft der Kirche trug dazu bei, daß Cyprian die Ketzertaufe für ungültig hielt.

Bei einigen kleineren anonymen Schriften des 3. Jahrhunderts, die die Kirche Mutter nennen, sieht P. einen Hinweis auf den afrikanischen Ursprung.

In der griechischen Literatur des ausgehenden 3. Jahrhunderts hat Methodius in seinem Symposion die Kirche als Mutter ehren lassen. Die Vorliebe des späteren Bischofs v. Philippi für den Mutternamen der Kirche zeigt sich deutlich, wenn Thekla, die am meisten die Mutterschaft der Kirche preist, das größte Lob empfängt. Die Einstellung des Methodius ist sehr ähnlich der Denkweise des von Vienne und Lyon nach Kleinasien gesandten Schreibens. Das läßt P. vermuten, Phrygien sei die Heimat des Mutternamens für die Kirche. Von dort kam diese Idee nach Afrika wie auch gleichzeitig der Montanismus denselben Weg ging. Aber in Afrika wurde diese Vorstellung ihres überirdischen Gehaltes

als himmlische Mutter entleert und zu der Idee der irdischen sakramentalen Kirche, die in der Taufe ihre Kinder gebiert, ausgestaltet.

Nur Rom verhielt sich die ganze Zeit der Verfolgungen hindurch ablehnend. Wie weit römische Nüchternheit, wie weit das römische Selbstbewußtsein als Mutter der übrigen Kirchen hier mitgewirkt hat, entzieht sich unserer Kenntnis. Erst bei Damasus finden wir den Titel auf dem für Hyppolyt bestimmten Epitaph. Und eine römische Grabschrift des 5. Jahrhunderts, die sich einerseits eng an Cyprian anlehnt, anderseits, was P. zu sagen unterließ, den Mutternamen der himmlischen Kirche gibt, ist noch so wenig vertraut mit diesem Gedanken, daß sie irrtümlich *mater ecclesiae* schreibt.

P. schließt seine ebenso interessante wie ergebnisreiche Studie mit mehreren reichhaltigen und genauen Registern.

Johannes Quasten, ehemals Universitätsdozent in Münster, hat sie in die von ihm herausgegebene, vorzüglich ausgestattete Sammlung: *Studies in Christian Antiquity* als 5. Nummer aufgenommen. Im 1. Heft dieser Sammlung schreibt Alfred Rush über Tod und Begräbnis im christlichen Altertum, im 2. Francis Reine über die Lehre von der Eucharistie und die Liturgie des Theodor v. Mopsuestia, im 3. Emil Schneweis über Engel und Dämonen bei Laktantius, im 4. Ermin Micka über das Problem des göttlichen Zornes bei Arnobius und Laktantius. Über diese Untersuchungen wird baldmöglichst berichtet werden. Dr. Ignaz Backes

### **Maria - Trost und Hoffnung in der modernen Seelsorgenot**

In den folgenden Zeilen klingen Gedanken an, die heute manchen Seelsorger bewegen. Es versteht sich, daß es dem Verfasser und der Schriftleitung durchaus fernliegt, einer kritiklosen Wundersucht oder einem quietistischen Supranaturalismus das Wort reden zu wollen.

Die Schriftleitung.

Jüngst habe ich ein interessantes und frommes Buch gelesen: *Ernst Hello: Heiligengestalten* (Jak. Hegner 1936). Da heißt es: „Es ist so weit. Das Alter (der Welt) ist gekommen. Niemals und nirgends trug eine Zeit so deutlich das Gepräge des Alters wie die unsrige. Man spricht viel von den Lasten und Verbrechen dieser Zeit, aber der auffallendste, hervorstechendste, beherrschendste Zug unserer Tage ist, daß die Welt alt wird. Zu allen Zeiten gab es Laster..., aber die schuldbeladene Welt war noch von einer gewissen Frische, einer gewissen Jugend belebt... Unser Jahrhundert ist erschöpft, blutleer in allen Gliedern... Es ist verbraucht, verdorben, krank. Aber Gott hat Hilfsquellen, die dann offenbar werden, wenn alle anderen versagen... Die Unbefleckte Empfängnis und das heiligste Herz sind Brunnen..., aus denen die menschliche Natur vieles schöpfen kann. Verzweifelte Zustände erfordern ungewöhnliche Hilfsmittel. Da die Geheimnisse Mariä und Jesu unerschöpflich sind, so... sind sie offene Quellen, aus denen man wieder und wieder schöpfen muß, die dem Durstigen umso mehr geben, je mehr sie ihm schon gegeben haben. Andere Dinge werden weniger, wenn man viel von ihnen genommen hat. Hier ist es umgekehrt: Die Quellen strömen reicher durch eben die Gaben, die sie verschwenden; je mehr sie geben, umso mehr bleibt ihnen zu geben.“

Ich empfinde es immer mehr: Die Zeiten sind dämonisch; die dämonischen Bazillen dringen bis in die kleinsten Dörfer und Weiler, so daß man die Wand spürt, gegen die man anrennt, und alle Mittel seelsorglicher Arbeit versucht ohne spürbaren Erfolg. Ob unsere Seelsorge jemals „erfolgloser“ war als heute? Ich meine garnicht den „Erfolg“, den man sieht, der äußerlich in die Augen fällt, etwa in Zahlen der Statistik. Nein, ich meine das Gefühl, daß man gegen eine Wand redet und spricht, die man gar nicht durchdringen kann. Ich fühle in der Predigt, daß da gar keine Antennen sind, die das Wort Gottes aufnehmen wollen, fast nicht können. Außer einem kleinen Strofeuer, das bald

erlischt, kaum ein Licht in der Nacht. So furchtbar wenige „Gerechte“; erschreckend wenige. Erschreckend groß und anwachsend die Masse der Weltkinder und der vom Bazillus der Moderne Angefallenen, die irgendwie nicht mehr wollen; die äußerlich das und jenes noch mitmachen, aber die alles nicht mehr tiefer berührt; deren Herz nicht warm ist, auch nicht mehr warm zu werden scheint. Die religio schwindet; und wir versuchen immer neue Methoden der Seelsorge, immer wieder überlegen wir, ob vielleicht dies oder jenes zum Ziele führen könne, und immer wieder jene Leere in den Herzen und jene sich langsam und stetig ausbreitende Nacht. Es ist wirklich so, wie schon oft ausgesprochen wurde: man kannte auch früher Laster und Sünden, aber man wußte darum und bekannte sich schuldig. Heute ist alles selbstverständlich und menschlich und natürlich, was giftig ist für Leib und Seele. Heute spürt man das „anti“ bei allem. Man will nicht nur areligiös sein, man ist anti-religiös. Man ist nicht nur gegen die gute Sitte, man ist gegen den Glauben, gegen die Fundamente des Glaubens, gegen jene religiösen Fundamente, die schon den Heiden als ehrfürchtige Gegebenheiten heilig waren.

Und Gott ist doch barmherzig! Und Christus ist doch das Heil der Welt. Aber all unser Seelsorgen ist am Ende. Ob nicht doch Gott an der Arbeit ist, und zwar auf uralte Art und Weise? Auf eine Weise, die in den Zeiten des „Glaubens“, der vorchristlichen, israelitischen, ersten christlichen und mittelalterlichen Zeit als wesentlich göttlich angesehen wurde. Gott auf dem Weg der „Zeichen“ und des „Wunders“. Der Pfarrer von Ars hat gesagt: „Gott ist noch immer allmächtig. Er kann immer noch Wunder wirken und er würde sie wie früher wirken; es fehlt aber am Glauben.“

Damit komme ich auf etwas, was mir sehr am Herzen liegt; und ich kann nicht verstehen, daß man es nicht allgemein mehr sieht und spürt und zwar in all seiner Tiefe und Heiligkeit, seinem Licht und seiner Hoffnung in dieser hoffnungslosen Zeit der Dämonen.

Ist es nicht zumindest auffällig, daß Lourdes da ist gerade in unseren Zeiten? Um Lourdes kann niemand mehr herum. Es ist ein Zeichen, und immer neue Zeichen wollen dies große Zeichen unterstützen und bekräftigen. Man kennt das alles, z. B. das Ärztebüro, die Heilungen. Immer noch und immer wieder. Und doch, wem wird das Herz noch warm dabei?

Weiter: La Salette und Fatima! Es ist vieles darüber geschrieben worden mit begeisterten, vielleicht nicht immer glücklichen Worten. Aber ist es nicht besser, man schreibt mit warmem Herzen in stammelnden und vielleicht naiven Worten, als daß man sich abseits hält? Ist nicht die Tatsache unleugbar, daß ein ganzes Volk sich geändert hat? Daß die Steuer so vieler Tausende in der Richtung um 90 Grad herumgerissen wurden und zugleich tief, sehr tief in Gottes Wasser getrieben sind? So plötzlich und in großem Umfang. Die Wirkungen sind noch nicht abzusehen; immer weiter verbreitet sich Anerkennung und tiefe Wirkung auf die Seelen durch das Zeichen Gottes in Fatima. Weiter: Beauraing in Belgien! 1932/33! Jetzt erklärte der zuständige Bischof: „Es ist kein entscheidender Einwurf gegen den übernatürlichen göttlichen Charakter dessen gemacht worden, was man die Erscheinungen vor den Kindern von Beauraing nennt. Im Gegenteil, die Argumente, die für den übernatürlichen göttlichen Charakter sprechen, erscheinen sehr schwerwiegend und sind nach Ablauf von Jahren nur noch eindrucksvoller geworden“ (Kardinal-Erzbischof von Malines im Fastenhirtenbrief 1943. — Kirchl. Nachrichtendienst 4. 2. 47).

Ist das alles nicht auffallend? Ist da nicht irgend etwas am vordrängen? Wird da nicht Gottes Zeichen immer deutlicher? Ist da nicht Gott am Werk? Auf eine uralte und doch immer neue Weise, seine Barmherzigkeit zu zeigen? Und tut er es nicht bewußt in einer ganz bestimmten Richtung? Über

Maria, die Mutter! Es ist das alles so drängend, auffallend, gar nicht zu übersehen und doch, wie viele übersehen es? Es ist traurig und beängstigend, wie da jener Geist, vielleicht unbewußt, dahinter steckt: Wunder sind möglich, aber hier und jetzt, bei uns, in unseren Tagen? Sicherlich sind diese Zeichen um Lourdes, Fatima, Salette, Beauraing usw. kein Dogma, keine Verpflichtung, und doch sind sie Zeichen Gottes in unserer trostlosen Zeit. Zeigt nicht Fatima uns Seelsorgern einen neuen Weg in die dunkle Zeit, in die Nacht um uns? Im Sturm wurden die Seelen der Verirrten und Sünder zu Gott hingerissen durch Maria!

Ist das nicht altes Offenbarungsgut und Dogma, daß der Weg über Maria der Weg Christi ist? „O Gott, du hast durch die fruchtbare Jungfräuschaft Mariens dem Menschengeschlecht die Güter des ewigen Heiles geschenkt: nun bitten wir Dich, laß uns die Fürsprache jener erfahren, durch die wir den Urheber des Lebens empfangen durften, unseren Herrn Jesus Christus“ (circumcisio Dni).

Ist nicht ein anderes Wort urkatholisch: „cunctas haereses sola interemisti in universo mundo?“ Ist nicht sie jene auf den ersten und letzten Seiten des Buches der Bücher, die gerade in den Gegensatz zu der Schlange und jenem Drachen gesetzt wird als das Zeichen Gottes? Und ist nicht unsere Zeit die Zeit des Drachens?

Wie tief war noch bei den ersten „Reformatoren“ die Verehrung Mariens und wie tief ist jene hyperdulia in der östlichen Kirche? Wenn man all die Antiphonen und Hymnen unserer heiligen Mutter betrachtet, all die vielen Gebete und Lesungen, die auf jene Braut Gottes angewandt werden, welch ein Bild!

In unseren hoffnungslosen Tagen wird dieses heilige Ikon, das in den dunklen heiligen Räumen unserer Kirchen hing, lebendig, zeigt sich leuchtend. Die Sonne kreist um jene, die „mit der Sonne bekleidet“ ist. In unseren Tagen, in denen wir Seelsorger nicht mehr wissen, wie wir noch wirksam das Reich Gottes ausbreiten können, und sehen, wie unser Volk biologisch und moralisch am Ende ist, wie die Bazillen der Dämonen die Luft verpestet und überall nur Widerstand da ist und sich auf türmt, wie der Antichrist seine Fratze aufrichtet und seine Wühler an die Arbeit treibt mit so viel Erfolg: Da regt sich die Mutter, die Mitleid hat mit all jenen Sündern, die auf dem Wege zum Abgrund sind, die wir nicht mehr halten können. In der Zeit der Ratlosigkeit und Ohnmacht, da der Verstand sich nicht mehr auskennt in all dem Wirrwarr der Zeit, in dem Wust an Grausamkeit und Gottlosigkeit; da zeigt sich die Mutter.

Es ist etwas Merkwürdiges um die Mutter; auch daheim bei der Familie, bei den Kindern. Welche Rolle spielt die Mutter, der Begriff Mutter. Wenn auch Erwachsene sich nicht mehr auskennen, wie oft rufen sie in unbedachten Augenblicken das aus, was ihr Herz allein noch als Rettungsboot findet in allem Unverstand und in aller Not: Mutter! Der letzte Halt, die letzte Zuflucht!

Nun kommen viele Einwände, wie jene: die moderne Marienverehrung ist unzentral; sie stellt den Herrn Christus in den Hintergrund. Es sind so aller rechten und guten Form abholde Erscheinungen in der modernen Marienverehrung zu finden. Das ist alles recht und will etwas Rechtes sagen. Aber die Zeichen Mariens sind da, unleugbar und wir müssen dazu Stellung nehmen. Wir müssen dadurch aufgerüttelt werden. Wir müssen reagieren, und um Gottes willen nicht nur mit jener rationalistischen Methode, indem wir überall suchen abzubiegen, zu entkräften, abzuleugnen, zu beweisen, daß dies und jenes nicht echt sei. Nein, wir müssen positiv in der rechten Art und Weise reagieren. Wir müssen, meine ich, noch viel mehr, wir müssen im Glauben an die Zeichen Gottes durch Maria in unseren Tagen beten, rufen und flehen, daß Maria auch die uns anvertrauten Seelen, auch unser Land, das wir



Vaterland nennen, und das Abendland rette, die Sünder und Hasser und Gottlosen rette! Daß sie es tue durch ihre Zeichen, so wie in Portugal, da sie die Menschen mitriß und sie im Sturm ihrem Sohne, unserem Herrn Christus, in die Arme warf. Um Wunder in unserer Mitte müssen wir beten und darum, daß die geschehenen Wunder anerkannt werden, daß man mit wahren Glaubensgeist an diese Dinge herangeht und nicht nur mit unserer rationalistischen negativen Art.

Pius XII. spricht von der apokalyptischen Zeit. Irgendwie stehen wir in „letzten Zeiten“. Die Zeit des Tieres und des Drachen ist gekommen. Ob es nicht doch recht ist, zu denken, daß wir aus diesem Knäuel und Babylon mit normalen Methoden uns nicht mehr herausfinden als Seelsorger und Mittler zwischen Gott und der Welt? Dem Dämonen gegenüber steht das „Zeichen, bekleidet mit der Sonne“, das so auffallend sich in unseren Tagen „zeigt“.

Ist es nicht merkwürdig, daß es in unseren apokalyptischen Zeiten gerade bei denen „anders“ geworden ist, die bisher so stark „die Maria“ ablehnten? Es ist von einem aus diesen Kreisen geschrieben worden: „Die Frömmigkeit unseres Volkes ist kalt geworden . . . Wir brauchen Marienfeste. Wenn noch nie — heute sind sie Notwendigkeit . . . Unser Volk ist mutterlos geworden . . . Holt Maria wieder in unsere Gottestüren . . .!“ (Hochkirche 1928, 10. Heft, S. 289/91.) Man ruft auch dort wieder heilige Maria! Mutter Gottes! Sie ist mit am Werke, daß die eine Herde wachse!

All denen, die in echter Christusliebe manch ernstzunehmende Einwände gegen eine „überbetonte Marienverehrung“ geltend machen und denen irgendwie die heutige Betonung der Marienverehrung fremd erscheint, sei der tiefe und großartige Artikel Ida Coudenhoves zum Nachlesen empfohlen, den sie einmal in den „Schildgenossen“ über die Mutter und das Mägdlein Maria schrieb. (Schildgenossen, VII. Jahr, Mai 1927.)

Ob es uns schwer fällt, in diesen Tagen in der rechten Weise Maria als *causa nostrae laetitiae* anzusehen? Nach ihr zu rufen als dem Zeichen der Liebe Gottes, da das Tier sich so breit macht und wir dastehen — gestehen wir es uns ein — ratlos und tief traurig. Wir sind traurig, wie Christus unser Herr traurig war in jenem Garten und an jenem Holz, da er rief: Warum hast Du mich verlassen? Damals gab er uns die Mutter für die Tage unserer Traurigkeit und Verlassenheit, für unsere Nacht, die immer kälter und schwärzer wird.

Pfarrer Franz Brühl, Steffeln (Eifel)

## Zeitschriften-Übersicht

Soweit wir feststellen konnten, erscheinen zur Zeit in Deutschland — abgesehen von den Bistumsblättern und den volkstümlichen Wochen- und Monatschriften — folgende Zeitschriften katholischer Geisteshaltung:

### 1. Philosophie:

Philosophisches Jahrbuch, hg. von Prof. Dr. G. Siegmund. Verlag Parzeller u. Co., Fulda.

### 2. Theologie:

Theologische Quartalschrift, hg. von den Professoren der katholischen Theologie an der Universität Tübingen; Schriftleiter: Franz Arnold, Tübingen. Verlag: Schwabenverlag AG., Stuttgart.

Oberrheinisches Pastoralblatt, hg. von Otto Schöllig. Badenia-Verlag AG., Karlsruhe.

Benediktinische Monatsschrift zur Pflege religiösen und geistigen Lebens, hg. von der Erzabtei Beuron; Schriftleiter: P. St. Schmutz, Beuron. Verlag: Beuroner Kunstverlag, Beuron (Hohenzollern). Jährlich 5 Doppelhefte, 11,50 Mk.

Klerusblatt, Organ der Diözesan-Priestervereine Bayerns. Schriftleiter: Alois Natterer. Erscheint 14tägig, vierteljährlich 2 Mk. Klerusverband (13b) Starnberg, Mühlweg 2.

Die Pfarrgemeinde, Werkblätter des Seelsorgeamtes für die Diözese Aachen. (Beilage zum Kirchlichen Anzeiger der Diözese Aachen.) Verlag und Buchdruckerei Joh. Volk, Aachen.

### 3. Katechetik, Pädagogik, Aszetik:

Katechetische Blätter, Zeitschrift für katholische Religionspädagogik, hg. von Gustav Götzl; Schriftleitung: Josef Goldbrunner. Verlag Jos. Kösel, München 15, Kaiser-Ludwigs-Platz 6. Halbjährlich 6 Hefte, 4 Mk.

Pädagogische Rundschau, Monatsschrift für Erziehung und Unterricht, hg. von Jos. Antz, Bernhard Bergmann, Ilse Peters. Verlag Bachem, Köln. Erscheint seit April/Mai 1947.

Pädagogische Welt, Monatsschrift für Erziehung, Bildung, Schule; Schriftleitung: Franz Weigl. Verlag Cassianum, Donauwörth. Erscheint monatlich, Heft 2 Mk.

Seele, Monatsschrift im Dienste christlicher Lebensgestaltung, hg. von Alois Wurm. Verlag Josef Habel, Regensburg. Preis: vierteljährlich 1,80 Mk.

Geist und Leben, Zeitschrift für Ascese und Mystik, hg. von Heinrich Bleienstein SJ. Schriftleitung: München 22, Veterinärstr. 9. Echter-Verlag, Würzburg. Erscheint zweimonatlich, halbjährl. 6 Mk.

### 4. Katholische Jugend:

Der Fährmann, Zeitschrift für junge Christen. Christophorus-Verlag, Herder, Freiburg i. Br. Vierteljährlich (3 Hefte) 2 Mk.

### 5. Caritas:

Caritas, Zeitschrift für Caritasarbeit und Caritaswissenschaft; Schriftleitung: Karl Borgmann. Caritas-Verlag, Freiburg i. Br. Jährlich 6 Doppelhefte, 7,20 Mk.

### 6. Christliche Kunst:

Das Münster, Zeitschrift für christliche Kunst und Kunstwissenschaft (erscheint seit Juli 1947); Schriftleiter: Hugo Schnell. Verlag Schnell u. Steiner, München. Jährlich 6 Doppelhefte, 24 Mk.

(Wie die „Deutsche Gesellschaft für christliche Kunst“ mitteilt, wird die Zeitschrift „Die christliche Kunst“ demnächst — freilich vorerst noch in periodisch ungebundener Folge — unter der Schriftleitung von Prof. Dr. Gg. Lill wieder erscheinen.)

### 7. Kultur und Geistesleben:

Stimmen der Zeit, Monatsschrift für das Geistesleben der Gegenwart; Schriftleiter: Anton Koch. Verlag Herder, Freiburg i. Br. Preis: vierteljährlich 6 Mk.

Hochland, Monatsschrift für alle Gebiete des Wissens, der Literatur und Kunst. Herausgeber und Schriftleiter: Franz Josef Schöningh. Verlag Josef Kösel, München und Kempten. Erscheint zweimonatlich, Heft 2,50 Mk.

Die neue Ordnung, Zeitschrift für Religion, Kultur, Gesellschaft; Schriftleiter: Eberhard Welty. F. H. Kerle-Verlag, Heidelberg. Heft 2 Mk.

Neues Abendland, Zeitschrift für Politik, Kultur, Geschichte; Schriftleiter: Rupert Sigl. Verlag Johann Wilhelm Naumann, Augsburg. Jährlich 12 Hefte, 24 Mk.

Begegnung, Zeitschrift für Kultur und Geistesleben; Hauptschriftleiter: Wilhelm Peuler. Verlag: Wort und Werk, Koblenz, Firmungstr. 30—32. Jährlich 12 Hefte, 12 Mk.

Werk-Hefte der Arbeitsgemeinschaft katholischer Laienwerke; Schriftleiter: Othmar Englert. Geschäftsstelle der Arbeitsgemeinschaft in Frankfurt a. M., Schifferstr. 98 II. Erscheint monatlich, Heft 1,50 Mk.

## 8. Korrespondenzen und Sammlungen:

- Herder-Korrespondenz; Schriftleiter: Karlheinz Schmidhüs. Verlag Herder, Freiburg i. Br.
- Stimmen der katholischen Welt. Überblick und Auslese. Schriftleitung: Paul Dickinson SJ. Verlag: Borromäusverein, Bonn a. Rh., Wittelsbacher-Ring 9. Erscheint zweimonatlich, Heft 2 Mk.
- Dokumente. Internationale Beiträge zu kulturellen und sozialen Fragen. Veröffentlicht von der Studienstelle für kulturelle, soziale und wirtschaftliche Fragen. Offenburg (Baden), Weingartenstr. 6. Jährlich 12 Hefte, 24 Mk.
- Der Überblick. Nachrichtendienst aus der christlichen Welt. Herausgeber: Alfred Schwingenstein. Erscheint wöchentlich. Verlag Schnell u. Steiner, München 19, Hubertusstr. 4.
- Kirchlicher Nachrichtendienst. Ausgabe A: Berichte aus dem religiösen Zeitgeschehen. Ausg. B: Religiöse Rundfunknachrichten. Verantw.: Wilh. Peuler. Koblenz-Lützel, Mariahilstr. 42.
- Katholischer Digest. Monatsschrift (erscheint seit Juli 1947). Verlag: Paul Pattloch, Aschaffenburg, Herstattstr. 39. Jährlich 12 Hefte, Preis jährlich 10 Mk.

## Besprechungen

### Neue Nietzsche-Literatur

Eine erneute Auseinandersetzung mit Friedrich Nietzsche hat sofort nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches lebhaft eingesetzt. Bedeutete Nietzsches Herren-Moral nicht eine unheimliche Prophezie der nationalsozialistischen Machtpolitik? Leistete sein System für die geistige Grundlegung und Begründung des Nationalsozialismus nicht nachweislich verhängnisvolle Dienste? Hier gilt es zunächst, Nietzsche selbst richtig zu verstehen. Dies versucht das großangelegte Werk:

Friedrich Nietzsche. Ein Menschenleben und seine Philosophie. Von H. A. Reyburn, H. E. Hinderks, J. G. Taylor. Thomas-Verlag, Kempen (Niederrhein) 1946. 444 Seit., Großoktav, geb. 13,50 Mk.

Die Verfasser, drei Professoren der Psychologie und der deutschen Sprache und Literatur an der Universität Kapstadt wollen in diesem (übrigens deutsch geschriebenen) Werk „nicht so sehr werten und würdigen, angreifen oder verteidigen“ als vielmehr „verstehen“. Man muß anerkennen, daß sie diese Aufgabe mit der Sachlichkeit, Nüchternheit und

Klarheit, die englisches Denken und englische Kritik auszuzeichnen pflegen, zu erfüllen suchen. Methodisch gehen sie von der richtigen Erkenntnis aus, daß der Mensch Nietzsche und seine Philosophie zusammen gesehen und in ihrer wechselseitigen Bedingtheit gedeutet werden müssen. Sei doch von allen, „denen je der Titel eines Philosophen zuerkannt wurde, Nietzsche wohl derjenige, dessen Lehren am engsten mit seinen eigenen persönlichen Nöten, seinen Neigungen und Abneigungen, seinen Fähigkeiten und Unzulänglichkeiten verwoben sind“. Dabei stellen die Verfasser fest, daß gerade Nietzsches Ideal vom Übermenschen eine Projektion seiner eigenen Unzulänglichkeit sei: „Die Macht, die er in sich vermißte, fand er in Dionysos; und so gab er diesem Gott auch die . . . Vollblütigkeit, von der er selbst so wenig besaß.“

Das interessante und gründliche Werk ist weder ein Volks- noch ein Jugendbuch. Meistens bleibt nämlich die weltanschauliche Stellungnahme dem Leser, dessen selbständiges Urteil vorausgesetzt wird, überlassen. Hin und wieder wird man Bedenken äußern müssen, so etwa, wenn Seite 47 ausgeführt wird, „sowohl in der

katholischen wie auch in der protestantischen Kirche“ fänden sich „Analogien, ja mehr als Analogien“ zu Schopenhauers pessimistischer Weltanschauung. Lehre doch z. B. der Calvinismus, daß die menschliche Natur seit dem Sündenfall „völlig und in ihrem Wesen verderbt“ sei, „wahrlich eine extreme Lehre, die das Gewissen und den gesunden Menschenverstand eines modernen Menschen empöre“. Aber es handle sich hier „kaum um viel mehr als um eine ausdrückliche, übertriebene und in ein grelles Licht gerückte Formulierung dessen, was wir bei vielen Heiligen und Lehrern der Kirche finden, bei Augustin, bei Pascal, Bunyan“.

Mit dem Zusammenbruch des Dritten Reiches ist Nietzsche durchaus nicht in den Hintergrund getreten. Er hat eben den modernen Menschen zutiefst aufwühlende Fragen gleichsam „von den Lippen genommen und in die Form gegenwärtig-lebendiger Sprache gegossen“. Mit diesem Einfluß Nietzsches hier und heute setzt sich auseinander:

Georg Siegmund, Nietzsche. Der „Atheist“ und „Antichrist“. (Vierte Aufl. Ferdinand Schöningh, Paderborn 1946. 196 Seiten, kart. 4,80 Mk.)

Das lebendig und spannend geschriebene Buch, dessen frühere Auflage im Dritten Reich eingestampft worden war, sieht in Nietzsche den gestaltgewordenen „luziferischen Trotz des modernen Menschen“, der in Nietzsches fanatisch-krankhaftem Haß gegen Übernatur und Christentum zur steilsten Höhe aufsteigt und sich geradezu überschlägt: „Ich heiße das Christentum den Einen großen Fluch, die Eine große innerlichste Verdorbenheit, den Einen großen Instinkt der Rache, dem kein Mittel giftig, heimlich, unterirdisch, klein genug ist, — ich heiße es den Einen unsterblichen Schandfleck der Menschheit“. Nietzsches Wille war auf die Schaffung „einer dämonischen Gegenwelt gegen die Welt Christi“ gerichtet. Mit Recht wendet sich Siegmund gegen jene modernen „Weltanschauungspanischer“, die Nietzsches Aphorismen als „Wunderapotheke“ gebrauchen und den tragischen Philosophen aus seiner Einsamkeit „in die

Welt bürgerlichen Geredes“ zerren. Nietzsches Geist könne nur überwunden werden, wenn sich der moderne Mensch aus seiner „Ichbefangenheit“ zu gläubiger Haltung durchringe.

Diesem Anliegen sucht ein drittes Nietzsche-Buch tiefer nachzugehen:

Paul Wolff, Nietzsche und das christliche Ethos. (Josef Habel, Regensburg 1946. 2. Aufl. 191 S.)

Wolff betont, daß wir mit Nietzsches „Rätselantlitz“ keineswegs „fertig sind“, daß die Zeit seines Wirkens „vielleicht erst gerade begonnen habe“. Nietzsche habe die heimliche Sehnsucht des modernen Menschen, ganz ohne Gottes Hilfe bloß Mensch zu sein, erspürt. Für ihn sei der Sinn des Lebens „das Leben selbst und kein höheres Ziel über ihm“. Darum gelte es, dieses Leben zu bejahen und zu steigern und allein „der Erde treu“ zu sein und den Glauben „an eine neue, bisher nicht dagewesene Möglichkeit des Menschen“ zur neuen säkularisierten Religion zu machen. Damit sei das Verhältnis des Geschöpfes zum Schöpfer aufgehoben und Nietzsches Gegensatz zum Christentum in seiner letzten Tiefe aufgezeigt. Von hier aus werde auch Nietzsches heftiger Kampf gegen die christliche Urhaltung der Demut begrifflich. Nietzsche habe an die Stelle der Demut die „Vornehmheit“ des „vitalen Edelmenschen“ gesetzt.

Wolff stellt im zweiten Teil seines Buches der Herren-Moral Nietzsches das Idealbild der christlichen Demut, „der Relation des Menschen zu seinem göttlichen Du“, gegenüber. Dabei weist er nach, wie häßlich Nietzsche in seinem lästernden Angriff das Wesen der christlichen Demut (wie sie etwa Thomas von Aquin meisterhaft umschreibt) verzeichnet und verzerrt hat.

Nietzsche ist „bei dem ungeheuren Versuch, von Christus wegzugehen“ gescheitert. Ob sein Schicksal und sein Scheitern nicht „stellvertretend“ für sein Volk und für das Abendland gewesen ist? Und haben wir Christen nicht selbst schon heimlich diesen Versuch gemacht, „ohne Christentum zu leben“? „Allzuviel unserer Kraft ist dabei sinnlos vertan worden. Wenn wir zuweilen einen gebrochenen Eindruck machen, so nicht deshalb, weil wir Christen sind, sondern weil wir es nicht ganz sind.“

J. Höflner



## **Neuerscheinung**

# **Christentum und Menschenwürde**

## **Das Anliegen der spanischen Kolonialetik im Goldenen Zeitalter**

Von **Joseph Höffner**

Dr. phil., Dr. sc. pol., Dr. theol., habil. Professor der Theologie

333 Seiten · Preis kartoniert 18.— Mk.

Es gibt Zeiten, in denen man tiefer in die Abgründe des Menschenherzens blicken kann. Eine solche Zeit ist das Jahrhundert der Eroberung Mittel- und Südamerikas mit seiner grauenhaften Vernichtung und Versklavung zahlloser Menschen gewesen. Eine solche Zeit ist auch die unsere. Es ist deshalb kein Zufall, daß dieses Buch während des zweiten Weltkrieges in den Jahren 1940—1944 geschrieben wurde. Das Erlebnis der furchtbaren Entrechtung und Zertretung der Menschenwürde steht hinter ihm.

Und doch ist sein tiefstes Anliegen nicht die Schilderung jener unheimlichen Taten, die enthüllen, wessen der Mensch fähig ist. Von etwas sehr Tröstlichem wird vielmehr berichtet. Beim Anblick der zertretenen Menschenwürde brach damals im Goldenen Zeitalter — und erlebten wir in unseren Tagen nicht Ähnliches? — ein Aufschrei aus dem christlichen Gewissen hervor, der nicht überhört werden konnte. Und das ist die großartigste von allen herrlichen Taten des Siglo de Oro gewesen! Wenn die indianische Rasse in Mittel- und Südamerika erhalten geblieben ist, so verdankt sie das dem christlichen Gewissen, das in der spanischen Kolonialetik des Goldenen Zeitalters Gestalt annahm und damit die Völkerrechtswissenschaft begründete.

Aus dem Inhalt: Das vorkolumbische Amerika / Die Entdeckung und Eroberung der Neuen Welt / Die Anfänge der spanischen Kolonisation / Spanischer Kreuzfahrergeist / Ausbruch des christlichen Bewusstseins / Die ersten Proteste / Bartolomé de Las Casas greift ein / Der systematische Ausbau der Kolonialetik durch die spanische Theologie des Goldenen Zeitalters / Francisco de Vitoria / Zur kolonialetischen Methode der spanischen Theologen / Um die westindischen Erbte Alexanders VI. / Ablehnung der päpstlichen und kaiserlichen Welt Herrschaft / Das „Freiheitsrecht“ des Jus gentium / Die Ethik des Kolonialkrieges / Das Missionsrecht der Kirche / Freiheit und Zwang in der Eingeborenenpolitik / Grundzüge für die koloniale Wirtschaftspolitik / Grenzen der spanischen Kolonialetik

---

**PAULINUS - VERLAG · TRIER**

Bibl. d. Bischöf. Priesterseminars

Weberbuch

V. 406  
SU 53

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

## 56. JAHRGANG DES PASTOR BONUS

---

### Inhalt

Die Volksmission in der Zeit / Scherzl CSSR. . . . .	321
Das neue päpstliche Sondergesetz über die weltlichen Institute v. 2. 2. 47 / Dr. theol. Lic. jur. can. Bernh. Puschmann SAC. . . . .	325
Das Taufjahrgedächtnis. Ein Stück untergegangener Tauffrö- migkeit / Professor Dr. Balthasar Fischer . . . . .	345
Kirche und Partei / Professor Dr. Joseph Höffner . . . . .	353
Zum 1200jährigen Jubiläum des fränkischen Generalkonzils vom Jahre 747 / Professor Dr. Matthias Schuler . . . . .	362
Übersichten und Berichte:	
Aufstieg oder Niedergang der Kirche? / Dr. Joseph Höffner . . . . .	371
Tagung für Flüchtlingsseelsorge / Dr. Joseph Höffner . . . . .	374
Bücher zur Ehepastoral / Dr. Joseph Höffner . . . . .	377
Besprechungen . . . . .	379

11./12. Heft

November/Dezember 1947

---

PAULINUS-VERLAG - TRIER  
der Paulinus-Druckerei G. m. b. H. Trier

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ wird herausgegeben vom Professorenkollegium des Bischöflichen Priesterseminars in Trier. Schriftleiter: Theol.-Prof. Dr. Joseph Höffner, Trier, Windstraße 4.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 12 Heften. Preis: jährlich 15 Mk zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft: 1,50 Mk, Doppelheft: 3 Mk.

Bestellungen und Anzeigen an den Paulinus-Verlag, Trier, Kutzbachstr. 15.

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier.

Erscheint mit Genehmigung der Militärregierung unter Nr. 267/PR/INF.



# Die Volksmission in der Zeit

Von Provinzial P. Simon Scherzl C. Ss. R., Vorsitzender der Missionskonferenz

In der riesenhaften Not unseres Volkes, die ohne eine sittlich-religiöse Erneuerung nicht gemeistert werden kann, rufen Bischöfe und Seelsorger immer lauter nach der Volksmission. Vielleicht hat man in einzelnen Diözesen schon zu lange gewartet. Die ursprüngliche Aufgeschlossenheit ist vielfach einer stumpfen Apathie, um nicht zu sagen Verzweiflung, gewichen.

Gottes Werke wollen nicht von wirtschaftlichen Erwägungen abhängig gemacht sein. Der die Vögel des Himmels nährt, läßt am wenigsten seine Missionäre verhungern. Jeder Schwarzseher ist diesbezüglich noch zu Schanden geworden. Und wenn wir einmal hinsichtlich unserer Lebensbedürfnisse, seien es Nahrung oder Unterkunft, das Los der Flüchtlinge teilen müssen, werden wir deswegen umkehren? Der apostolische Arbeiter hat keine Ansprüche zu erheben, sondern sich mit dem zu bescheiden, was er vorfindet (vgl. Lk. 10, 7). Er muß mit allem und jedem vertraut sein, mit dem Sattsein und mit dem Hungrigsein, mit dem Überflußhaben und mit dem Darben (Phil. 4, 12). Selbst der Mangel an größeren Versammlungsräumen, wie er in zerstörten Städten auftritt, darf kein Hindernis bilden. Unter solchen Umständen muß man eben nach einer Form suchen, die den Verhältnissen gerecht wird. Beispielsweise kann man die einzelnen Stände nacheinander missionieren. Auch die sog. Kapellenmission, welche die Pfarrei in Bezirke aufteilt, mag sich da und dort empfehlen.

Heiliger Optimismus und kühner Wagemut dürfen uns nie verlassen. Die pastorale Klugheit will mit der pastorellen Tapferkeit gepaart sein. Seelsorger, die eine VM mit Rücksicht auf die bestehenden Schwierigkeiten ablehnen oder sie in einem Anfall von Verzagtheit wieder absagen — neuerdings scheint der drohende Hunger dafür herhalten zu müssen — bekunden wenig Gottvertrauen und sind kaum vom Geiste Gottes geleitet. Sollte uns eine Zeit so großer Entscheidungen klein finden? Wer wartet, bis „geordnete Zustände“ wiederkehren, wartet auf das Chaos.

Wie bürgerlich wir geworden sind! Als wäre das Christentum eine Sache für die Satten und Geborgenen! Den Armen müssen wir die Frohbotschaft künden, den Gefangenen die Erlösung, den Blinden das Augenlicht; die Niedergeborenen müssen wir in die Freiheit entlassen (Lk. 4, 18 f). Keine Zeit hatte eine Aufrüttelung, eine Wegweisung und Erhebung nötiger denn die heutige, und wo die Not am größten ist, müssen wir uns zuerst hinwenden. Deshalb hat die Flüchtlingsmission, zumal in der neugewordenen Diaspora, den Vorrang. Hier gilt doppelt: Wie anmutig sind die Schritte derer, die frohe Botschaft bringen (Röm. 10, 15)! Noch mehr: Hier muß jeden Missionär das „Weh mir, wenn ich das Evangelium nicht verkündete!“ (1 Kor. 9, 16) überkommen. Wir würden nicht nur eine schlechte Figur in der Missionsgeschichte machen, sondern auch eine weitreichende Verantwortung auf uns laden, wenn wir dort fehlten, wo der Kampf um das Gottesreich am heftigsten tobt und die Seelen verderben.

Man verschanze sich nicht hinter das Wort, daß man einem hungernden Volk nicht die Gebote Gottes predigen könne! Vielfach rührt der Hunger daher, daß die Gebote Gottes keine Geltung mehr haben. Wenn wir nicht die Gottesordnung schaffen, können wir das Elend unmöglich beseitigen. Gewiß werden wir auch eine großzügige Liebestätigkeit entfalten, zumal für die Flüchtlinge. Indes, der soziale Katholizismus gründet im religiösen. Eine Caritas, die nicht aus lebendigem

Christentum wächst, bleibt künstlich und deswegen unfruchtbar. Keine Veranstaltung aber kann soviel Christentum wecken wie die VM, weil keine so weit greift und keine so tief wirkt.

Aber ist die VM noch das Mittel, die Massen zu erschüttern und zu bewegen? Steht sie nicht seit langem in einer Krisis? Zweifellos. Doch dürfen wir nicht auf jene hören, die nur nörgeln, um sich der Gnade entziehen zu können. Die Krisis der VM kommt zunächst aus ihrem Dasein, ihrem Wesen und Wollen. Mission ist Umbruch bis in die letzten Schichten des Menschen. Sie will aus den Verflechtungen der Sünde, die vielfach als notwendiges Übel empfunden wird, lösen und geradlinig auf Gott hinwenden. Kein Wunder, wenn sie den Diesseitsmenschen auf die Nerven geht. Darf man das Operationsmesser schelten, weil es schneidet? So wenig darf man es der Mission zum Vorwurf machen, daß sie dem Sünder zuleibe rückt. Das muß sie, wenn sie ihrem Namen Ehre machen will.

Hier stehen wir vor dem eigentlichen Stein des Anstoßes. Die Flucht vor der Mission, der Widerstand, dem sie weithin begegnet, die Fruchtlosigkeit, mit der sie teilweise arbeitet, führen sich letztlich darauf zurück. Der moderne Mensch ist so diesseitstrunken, gottfern und sündig geworden, daß er die Berührung mit einer Veranstaltung meidet, die nur den „Frieden“ seiner Seele stören müßte, ohne ihm etwas dafür zu geben. Er hat keinen lebens- und erweckungsfähigen Glauben mehr, sieht nicht mehr die Dringlichkeit des Seelenheils, will sich nicht mehr bekehren und den strengen Forderungen des Christentums anpassen; darum bleibt er der Mission fern, kritisiert und entwertet sie. Sein Spiegelbild ist der Landpfleger Felix vor dem hl. Apostel Paulus (cf. Ap. 24, 25). „Ihr müßt die Ohrenbeicht abschaffen, dann habt ihr die Kirchen voll“, in solchen Reden, wie man sie auf Hausmissionen täglich und stündlich hört, spricht sich aus, warum Ungezählte einer Veranstaltung, die unmittelbar auf Buße und Bekehrung zielt, keinen Geschmack mehr abgewinnen können und sie ablehnen. Wer diese anderweitig „fangen“ wollte — etwa indem er Fragen der Sittlichkeit umgeht — würde nicht ans Ziel kommen; denn zuletzt müßte er sie doch zum Beichtstuhl führen, von dem sie nun einmal nichts wissen wollen, dazu mit mangelnder Disposition und ohne einen wirklichen Besserungswillen, was der Sache nicht dienen kann. Im übrigen hindert nichts, ja es ist in jeder Weise geboten, daß man bei Volksmissionen in den Ernst die Güte und das Verstehen einfließen läßt, die das Hemmnis mit der Gnade Gottes noch am ehesten überwinden. Auch die Bewegung, die durch die Mission in die Pfarrei kommt, die Auseinandersetzung mit der Umgebung, zumal mit den Angehörigen, der Eifer, mit dem viele tätig werden, bilden ein Compelle intrare, wie es sonst niemals erreicht wird. Kurz, die VM ist immer noch das bei weitem zugkräftigste und durchschlagendste Seelsorgemittel, besonders wenn die Missionäre sie auch in die Häuser tragen und den letzten Mann noch beunruhigen. Ihr existenzieller Gehalt zwingt zur Entscheidung.

Immerhin, die Krisis der VM kommt auch aus ihrem Sosein, ihrer Form und Gestalt. Von da her laufen wir Gefahr, die missionswilligen Elemente abzustößen, ihr Interesse zu mindern und ihren Fortschritt zu beeinträchtigen. Es läßt sich nicht leugnen, daß die Welt eine Umdrehung gemacht hat, ohne daß die VM und die Seelsorge überhaupt in allem Schritt hielt. Erschreckend ist uns dies in der Zeit des Nationalsozialismus aufgegangen. Und wie drängend zeichnet sich heute die soziale Frage ab, ohne daß unser Kirchenvolk in allweg eine christliche Antwort gibt! Sind etwa unsere Kanzeln daran unschuldig? Eine Verkündigung, die nicht aus der Zeit gesprochen und für die Zeit berednet ist, muß selbst bei den „andächtigen Zuhörern“ um ihren Kredit kommen.

Zeitnah, eine Grundforderung der Volksmission! Die alten Schallplatten müssen unbarmherzig eingestampft und gegen neue Klänge vertauscht werden, auch wenn es sich um Wahrheiten handelt, die den Beinamen „ewig“ führen. Ewig ist ihr Gehalt, niemals ihre Form. Vielmehr ist es Aufgabe des Predigers, sie in das Zeitgewand zu kleiden und dem Volk von heute nahezubringen. Es war noch nie erlaubt, mit dem Gotteswort polternd auf den Sünder einzuschlagen. Am allerwenigsten wäre dies heute angebracht, wo unser Volk, durch die jüngste Vergangenheit und Gegenwart überbelastet und verwettert, müde geworden ist und bei den erdrückenden Sorgen um Bleibe und Brot, um Arbeit und Gerechtigkeit schwer zu kämpfen hat, um nicht zu verzweifeln oder auch — was, religiös gesehen, nicht weniger schlimm ist — vollends in die Netze der Erde verstrickt zu werden. Der Missionär muß sich bei aller Prinzipien- und Dogmentreue in die Nöte der Zeit einfühlen.

Die Forderung nach Zeitnähe kann sich nicht auf den weltlichen Raum beschränken, so sehr dieser zunächst im Blickfeld und im Erleben der Leute steht. Wir sehen seit Jahren eine innerkirchliche Besinnung von wahrhaft umwälzender Kraft am Werk. Ihren amtlichen Stempel erhielt sie für Deutschland in der vom Gesamtepiskopat verordneten Katedismusreform, für die Weltkirche in der Enzyklika „Mystici corporis“ Pius' XII. An solchen Leuchttürmen dürfen wir nicht vorübergehen, ohne unsere Verkündigung anstrahlen zu lassen.

Es würde zu weit führen, wollten wir hier die Linien aufzeigen, die durch den modernen Katholizismus gehen. Ganz allgemein besteht die Tendenz, zum eigentlichen, totalen und existenziellen Christentum vorzudringen. Man will die Natur gerade wachsen lassen, dabei aber die übernatürlichen Geheimnisse und Mächte, zumal Christus, unmittelbar und ausdrücklicher ins Leben stellen. Das gilt namentlich von der Jugend, in der ein neuer Typ von Mensch und Christ heranwächst.

Gerade an der Christozentrik, wie sie die Modernen verstehen, in der sich die kirchlichen Strömungen von heute treffen, werden wir nicht vorbeikommen. Diese pulcherrima doctrina (Pius XI.) von der Lebenseinheit mit dem verklärten Herrn ist dogmatisch und pastorell gleich bedeutsam. Mit der Gnade Gottes und vermöge des neuen Aufbruchs, der in einem neuen Lebensgefühl gründet, dürfte sie selbst an die abgestandenen Katholiken heranzubringen sein, wenn wir unsere Predigten entsprechend unterbauen und das Geheimnis in den Erdgeruch tauchen. Kann der verklärte Kyrios auch nicht zum Ausgangspunkt der einzelnen Missionswahrheiten werden, so doch zu deren Zielpunkt, ja zum Mittel- und Ordnungspunkt des Ganzen. Die Leute müssen sich als Christen angesprochen fühlen und zu christlichen Höhen geführt wissen.

Das besagt in keiner Weise, daß nunmehr das Gefüge grundlegend geändert und etwa in „liturgischer Mission“ gemacht werden soll. Die VM ist ihrem Wesen nach vorliturgisch. Sie weckt den Glauben und reinigt von der Sünde. Damit erweist sie der liturgischen Sache einen weitaus größeren Dienst, als wenn sie — gewiß ein löbliches Unternehmen — lateinische Texte übersetzte und ausdeutete. Ihr Hörerkreis greift vielfach stark über das „Kirchenvolk“ hinaus und selbst dieses wird sich, wenn es liturgisch denkt, noch sündig fühlen. Steht doch am Beginn der hl. Messe das Confiteor! Das „Miserere nobis“ aber stirbt durch die ganze heilige Handlung nicht.

Die Mission hat erweckenden und appellierenden, dringlichen und entscheidenden, also existenziellen Charakter. Dieser fordert nach wie vor die fun-

damentalen und „ewigen“ Wahrheiten, die konkrete Sittenverkündigung, die Herausstellung des Bußsakramentes und ähnliche missionarische Gepflogenheiten. Wir schauen sie nur neu und geben ihnen eine stärkere übernatürliche (damit z. T. freilich auch lichtere) Note. Wir fügen neue Quadern und neue Klammern ein, die das Ganze zusammenführen und als einen Christusbau erscheinen lassen, statt die Wahrheiten einfach nebeneinander zu setzen. Näheres kann hier nicht ausgeführt werden. Es sei auf die demnächst wieder erscheinende Zeitschrift „Paulus“ verwiesen.

Eines muß noch erwähnt werden, weil es für die Wirkung der VM mehr bedeutet als jede andere Besinnung. Wir müssen das „durchgreifendste aller Seelsorgemittel“ ungleich mehr denn bisher auf die Beharrlichkeit abstimmen und zu diesem Zweck ein regeres Pfarrleben schaffen, in das wir die Wiedergewonnenen und Aufgerüttelten einbetten. Die schönste Mission verläuft im Sand, wenn sie nicht von der Pfarrseelsorge aufgefangen und weitergeführt wird. Das aber ist nur möglich, wenn die außerordentliche Veranstaltung auf die ordentliche Betreuung hinstrebt, so daß der Seelsorger gleichsam nur mit dem Gespann zu fahren braucht, das die Missionäre angespannt haben.

Es ist wenig getan, wenn der einzelne bekehrt und mit guten Vorsätzen ausgerüstet wird. Er muß in die Gemeinschaft gestellt und von ihr getragen werden; sonst erliegt er bald wieder auf seinem Weg. Der Aufbau der Stände, speziell der Pfarrjugend, deren Verbreiterung und Verlebendigung durch Gemeinschaftsmesse, Gemeinschaftstreffen, Gemeinschaftskommunion, die Pflege der Hl. Stunde und anderer oft schon bestehender Pfarreinrichtungen müssen tatkräftig in die Hand genommen werden. Es gilt ein eigenes, fest umrissenes Aktionsprogramm in dieser Richtung zu schaffen, zu dem sich die Pfarrseelsorger ebenso bekennen wie die Missionäre, das der ganzen Veranstaltung zugrundeliegt, das Kanzel und Beichtstuhl mit einer wahren Verbissenheit hämmern und dessen Verwirklichung den Leuten gleichsam als Signum perseverantiae erscheint, auf das sie vereidigt werden. Nur so läßt sich der Erfolg einer Mission sicherstellen und der Vorwurf zum Verstummen bringen, daß nachher alles wie vorher sei. In der Tat hat sich bisher im Bild der Pfarrei oft wenig geändert, zum mindesten nicht auf die Dauer. Die Mission ist das „große Ereignis“ geblieben, ohne Wirkungen in die Zukunft auszustrahlen.

Hier muß etwas geschehen: Die Begeisterung, welche die Veranstaltung oft sichtlich auslöst und bis in die Reihen der Lauen und Gleichgültigen trägt, muß unbedingt eingefangen und für das Pfarrleben nutzbar gemacht werden, ähnlich wie der politische Redner die Massen, nachdem er sie mit der Macht seines Wortes aufgerufen, zum Eintritt in die Partei nötigt. Es gilt die Stunde zu nützen. Haben sich die Leute einmal festgelegt und durch eine offene Erklärung gebunden, dann reißen sie so schnell nicht aus, zumal sie das Beispiel anderer mitnimmt und frisches Leben sie umfängt.

So münden Missions- und Pfarrseelsorge zusammen. Wie der Pastor animarum die für seine Gemeinde entscheidende Veranstaltung mit dem Einsatz seiner ganzen Kraft, mit allen natürlichen und übernatürlichen Mitteln vorbereitet, so erntet er auch deren Frucht, um diese mit vollem Eifer zu hüten und zu pflegen. Hat er erst erfahren, wie mächtig die VM in das Pfarrleben eingreift, wie sie dasselbe weitet und verjüngt, dann ruft er die Missionäre gern zur Nacharbeit, welche über die Behebung unvermeidlicher Rückfälle vollends zur katholischen Tat, d. h. zur lebendigen Pfarrgemeinde vorstoßen muß.



# Das neue päpstliche Sondergesetz über die weltlichen Institute vom 2. Februar 1947

Einführung und Übersetzung

von

Dr. theol., Lic. jur. can. Bernhard Pusdmann SAC., Schönstatt

## I. Teil: Einführung

Am 14. März 1947 wurde im Osservatore Romano<sup>1</sup> die Apostolische Konstitution „Provida Mater Ecclesia“ veröffentlicht. Das säkulare Dokument handelt, wie die Überschrift angibt, von den „kirchenrechtlichen Ständen und den weltlichen Instituten, die nach christlicher Vollkommenheit streben“. Der I. Teil der Konstitution gibt einen Überblick über die Entwicklung des Standes der Vollkommenheit von den ersten Anfängen bis zu den letzten Formen dieser Entwicklung: den weltlichen Instituten. Der II. Teil enthält in zehn Artikeln das Grundgesetz dieser Institute. Die Unterschrift Pius' XII. trägt das Datum des Lichtmessfestes 1947. Wir sehen in dieser Datierung einen erneuten Ausdruck der Huldigung des Heiligen Vaters an die Gottesmutter und vermuten wohl nicht mit Unrecht seine Absicht, die neuen Institute dem besonderen Schutz Mariens anzuvertrauen, die uns Christus gebracht hat, das Licht der Welt. Vielleicht gehen wir auch nicht fehl, wenn wir in dem Umstand, daß dieses päpstliche Sondergesetz in der feierlichen Form einer Konstitution zuerst im Osservatore Romano veröffentlicht wurde, einen besonderen Hinweis auf die Dringlichkeit des Anliegens erblicken und eine Andeutung seines Interesses für weitere Leserkreise.

Die weltlichen Institute werden in Artikel I des Sondergesetzes definiert als „Gesellschaften von Geistlichen oder Laien, deren Mitglieder sich zu einem Leben nach den Evangelischen Räten bekennen mit dem Ziel der Vollkommenheit und der vollen Ausübung des Apostolates“. Diese Definition gibt dem allgemein gehaltenen und mehrdeutigen Ausdruck „Institut“<sup>2</sup> seinen besonderen Inhalt und stellt den Gesellschaftscharakter dieser Verbände klar heraus. Als Ziel wird das Leben nach den Evangelischen Räten und die volle Ausübung des Apostolates angegeben. Das spezifisch Neue dieser Verbände liegt in ihrer originellen Gemeinschaftsform, in der betonten Herausstellung ihres weltlichen Charakters, in der eigengearteten Verbindung von Ordensgeist und apostolischem Stehen in der Welt.

### 1. Die originelle Gemeinschaftsform

Hervorgehoben sei zunächst das betonte Merkmal der „Weltlichkeit“ dieser Institute, das dem Element des klösterlichen Lebens, der Aussonderung aus der

<sup>1</sup> Osservatore Romano, Jahrgang 87, Nr. 61 vom 14. März 1947; AAS, 39 (1947) 114 bis 124. Zur leichteren Zitation ist der I. Teil der Apostolischen Konstitution in unserer Übersetzung (im II. Teil dieser Arbeit) abschnittsweise mit eingeklammerten Ziffern durchnummeriert. Im Original findet sich diese Numerierung nicht.

<sup>2</sup> „Institutum“ bezeichnet in der kirchlichen Rechtssprache „Einrichtung, Brauch, Anordnung“ und ist Fachaussdruck für „Anstalten“ und „Stiftungen“ (vgl. Köstler, Wörterbuch zum CJC., 1927, S. 193). In der Kurialsprache, jedoch nicht im kirchlichen Gesetzbuch, wird es auch als ordensrechtlicher Oberbegriff in gleicher Bedeutung wie „religio“ gebraucht (Mörsdorf, Die Rechtssprache des CJC., 1937, S. 167). — Beide in dieser Anmerkung genannten Bücher, die sich um die kirchenrechtliche Fachsprache überaus verdient gemacht haben, wurden zur Erstellung der Übersetzung des öfteren zugezogen.

Welt, gegenübersteht. Nach der Legaldefinition des kirchlichen Gesetzbuches gehört das gemeinsame Leben zum Begriff des Ordensstandes<sup>3</sup>. Der Ordensstand wird äußerlich weithin gesehen als „Heraustreten aus der im Argen liegenden Welt“ und als Eintreten in den Bereich eines „Claustrums“, eines Klosters. Das gilt nicht bloß für die eigentlichen Orden und Kongregationen, sondern auch für die in Titel XVII des Ordensrechtes behandelten Gesellschaften ohne Gelübde, die gleich den Ordensleuten das Merkmal des gemeinsamen Lebens tragen<sup>4</sup>. Die weltlichen Institute sehen dagegen von der grundsätzlichen Verpflichtung ihrer Mitglieder zu einem gemeinsamen klösterlichen Leben ab (Artikel II § 1 und Artikel III § 4). Die Mitglieder dieser Institute verbleiben in der Welt, um dort ihre arteigene Gemeinschaftsform zu verwirklichen. Darauf deutet der Name „weltliche Institute“ in betonter Weise hin. Dadurch werden allerdings gemeinsame Niederlassungen und Häuser nicht ausgeschlossen, soweit sie als Stützpunkte für die Leitung, als Schulungshäuser für weltliche und geistliche Ausbildung oder als Erholungs-, Altersheime und dergl. erforderlich sind (Artikel III, § 4, 1–3). Die Mitglieder bilden neue, den Zeitnöten überaus angepaßte Gemeinschaftsformen<sup>5</sup>. Sie wollen und sollen ein „überaus geeignetes Werkzeug der religiösen Durchdringung und des Apostolates“ sein und durch innere und tägliche Berührung mit der Welt wirksam zur sittlich-religiösen, Welterneuerung in Christus beitragen: durch ein vielseitiges Apostolat und durch Dienstleistung an Orten, zu Zeiten und in Umständen, die der Wirksamkeit und dem Zutritt des Priesters oder von Personen, welche klösterliche Kleidung tragen, entzogen, für welche die weltlichen Institute hingegen ohne weiteres einsatzfähig sind. [Konstit. (9) und (10).] Diese amtlichen Hinweise lassen die genannte originelle Eigenart der neuen Institute besser verstehen.

Zur Illustration sei auf das Institut der Marienschwestern vom Katholischen Apostolat verwiesen. Das Institut kennt satzungsgemäß neben der Form der Hausgemeinschaft die Form des Alleinstehens. Soweit die Mitglieder dieses Institutes in Hausgemeinschaften stehen, tragen sie ein einheitliches bürgerliches Kleid nach Art der Caritas- oder Rot-Kreuz-Schwestern. Ihre weltliche Form hat sich vornehmlich in den Jahren der Verfolgung bewährt. Gerade in der Zeit, in der die Ordensgenossenschaften und kirchlichen Vereine verfolgt und aufgelöst

<sup>3</sup> Kanon 487: „Status religiosus seu stabilis in c o m m u n i vivendi modus...“; Titel XVII des kirchlichen Personenrechts: De societatibus sive virorum sive mulierum in c o m m u n i viventium sine votis.

<sup>4</sup> Derartige Gesellschaften sind etwa die Oratorianer des hl. Philipp Neri (Gründungsjahr 1556), die Lazaristen (1625), die Pallottiner (1835), die Weißen Väter (1868), die Salvatorianer (1881) u. a.

<sup>5</sup> Konstitution (7) und (9). — Man vergleiche hierzu die interessante Fragestellung in dem Dekret der Heiligen Kongregation für Bischöfe und Ordensleute vom 11. August 1889:

I. „Utrum expedit, ut S. Congregatio Ep. et Reg. decretum laudis aut approbationis concedat Institutis illis, quae praeter sorores in communitate viventes, habent obstrictas votis simplicibus sive temporaneis sive perpetuis alias sorores, quae propriis in domibus vivunt, quin signum aliquod prae se ferant externum, per quod innotescat eas membra esse alicuius Regularis Instituti.

II. Utrum expedit, ut eadem S. C. concedat decretum laudis aut approbationis Institutis illis, quorum membra, etiamsi in communitate vivant, nullum tamen eiusdem Instituti signum prae se ferunt, quinimo student occultare tam Institutum ipsum quam eius naturam.“

(Collectanea S. Congregationis de Prop. Fide II [Romae 1907] n. 1715.) Von der Antwort auf diese Fragen berichtet die Konstitution (10), s. unten S. 340 f.

wurden und ihr Nachwuchs gesperrt war, konnte das als weltlicher Verband betrachtete Institut der Marienschwestern weiterbestehen und Jahr um Jahr neue Mitglieder aufnehmen. So erfüllte es die Absicht seines Gründers, der in einer säkularisierten und laisierten Zeit der Kirche einen zuverlässigen Laien-Arm zur Verfügung stellen wollte. Ein südafrikanischer Missionsbischof wies unlängst in einem Schreiben darauf hin, daß die in seinem Vikariat arbeitenden Marienschwestern vom Katholischen Apostolat sich bei ihrer Arbeit unter anderem gerade deswegen großer Vorzüge erfreuen, weil ihr Kleid, das der üblichen Ordensstracht nicht gleicht, ihnen bessere Möglichkeit bietet, an das einfache Volk heranzukommen, besonders beim Besuch von Nichtkatholiken oder wenn sie es mit religiös Gleichgültigen zu tun haben. Man erinnere sich hier an die heutzutage des öfteren festgestellte Tatsache, daß leider nicht bloß in der nichtkatholischen Laienwelt unter dem Einfluß einer kirchenfeindlichen Denkweise oft eine fühlbare Abneigung gegen das Ordenswesen zur Schau getragen wird. Zur Frage der Ordensgewandung sei indes auch auf den alten Spruch hingewiesen: *Habitus non facit monachum* (c. 13 X, III, 31).

Wenn die weltlichen Institute das gemeinschaftliche Leben grundsätzlich nicht für alle Mitglieder vorschreiben, so bedeutet das nun nicht, daß sie auf den Gemeinschaftsgeist verzichten. Die einheitliche Ausrichtung auf das Gemeinschaftsideal soll in der Ausbildungszeit erfolgen und soll in den vorgesehenen Erneuerungskursen beständig wach gehalten werden. Von dem inneren Geist wird im zweiten Abschnitt noch die Rede sein.

Übrigens sehen auch die Ordensrechtslehrer das gemeinsame Leben für den Ordensstand spekulativ nicht als wesentlich erforderlich an<sup>6</sup>. Der Nichtfachmann macht sich von der *vita communis* vielfach eine falsche Vorstellung. Nach P. Vermeersch S.J. umfaßt der Begriff des gemeinsamen Lebens wesentlich die gemeinsamen Satzungen und die gemeinsamen Obern. Das dritte Element, die Dachgemeinschaft, wird als Normalfall vorausgesetzt. Es läßt freilich auch bei den eigentlichen religiösen Genossenschaften viele Abstufungen zu und erfordert faktisch viele Ausnahmen. Man denke etwa an die Tätigkeit der Missionare im Missionsgebiet, an die Übernahme länger dauernder Aushilfsposten oder etwa überhaupt an die Übernahme von Pfarr- oder Vikariestellen außerhalb der Klöster (vgl. Kanon 630 f). Vermeersch, Schäfer u. a. verweisen übrigens auch darauf, daß der Hl. Stuhl religiöse Genossenschaften als „religiones“ anerkannt hat, deren Mitglieder satzungsgemäß der Dachgemeinschaft entbehren<sup>7</sup>. Gerade hier wird die Entwicklung auf die weltlichen Institute hin sichtbar. An derartigen Bestrebungen hat es ja nach Ausweis der Kirchengeschichte nie gefehlt. Genannt seien als Bei-

<sup>6</sup> Blat OP., *Commentarium textus CJC.*, II (1919) S. 457;

Raus CSSR., *Institutiones canonicae* (1923) n. 172 I;

Prümmer-Münd OP., *Manuale Juris canonici* (1927\*) n. 171;

Schönsteiner Can.R.L., *Grundriß des Ordensrechtes* (1930) S. 5;

Vermeersch-Creusen S.J., *Epitome Juris canonici I* (1937\*) n. 581;

Vermeersch S.J., *De status religiosi essentia*, in: *Per 15* (1927) P. pr. 3—6 und 10;

Schäfer OMC., *De religiosis* (1940\*) n. 35 u. a.

<sup>7</sup> Vermeersch-Creusen, ebd.: „*Tertia condicio non obstat, quin S. Sedes probare possit et revera probaverit quasdam religiones quorum sodales, ex ipsis constitutionibus nec veste exteriori dignoscantur, nec tecto communi recipi debeant*“; vgl. auch *Per 15* (1927) P. pr. 7; Schäfer, *De rel.* n. 35 Anm. 70. Als Kongregation ohne Dachgemeinschaft seien genannt die Filles du Sacré Coeur de Marie.

spiele die ordensähnlichen Bewegungen der Beginen und Mendikanten-Tertiären<sup>8</sup>, die ursprüngliche Gestalt der von Louise Marillac und Vinzenz von Paul 1655 gegründeten Vinzentinerinnen<sup>9</sup> oder ähnlich orientierte Weltpriestergemeinschaften<sup>10</sup>. Letztere Bestrebungen führten oft wieder zur Bildung von Orden oder Kongregationen zurück. Es würde zu weit führen, den Ursachen dieses Versagens, wenn man es so nennen darf, im einzelnen hier nachzuspüren, obwohl gerade diese Frage rechtspsychologisch überaus interessant und lehrreich erscheint. Wir kommen darauf bei Darlegung der inneren Formkräfte der weltlichen Institute gegen Ende des zweiten Abschnittes noch zu sprechen. So war etwa das ideale Ziel der letztgenannten Weltpriesterbestrebungen eine Weltpriesterbewegung, welche die Vorteile der Gemeinschaft bot, ohne sich aus dem Diözesanverband auszusondern. Als Beispiel sei auf die Unio Apostolica und auf die Priestergemeinschaft der Apostolischen Bewegung von Schönstatt hingewiesen.

Die weltlichen Institute stehen, wie wir in den folgenden Abschnitten noch darzulegen haben, den Gesellschaften im Sinn von Kanon 673 ff. recht nahe. Der Unterschied liegt neben der aufgezeigten originellen Gemeinschaftsform auch in dem Fehlen einer eigentlichen religiösen Tracht. P. Hofmeister OSB., der die Rechtsverhältnisse der weltlichen Schwesternschaften bereits 1937 in einer instruktiven Abhandlung untersuchte<sup>11</sup>, weist bei Überprüfung der Anwendbarkeit der Kanones 673 ff. auf die genannten Schwestern darauf hin, daß Kanon 680, insofern er das Privilegium canonis (strafrechtlicher Schutz gegen tätliche Beleidigungen) für die Gesellschaften übernimmt, auf die Schwesternschaften deswegen keine Anwendung finden könne, weil diese vielfach immer in Weltkleidern gehen. Es sei freilich nicht leicht, das Wesen einer weiblichen Ordenstracht zu bestimmen. Man kann sich hierbei aber an den vom hl. Augustinus aufgestellten Grundsatz halten, der verlangt, daß die Haare an keiner Stelle unbedeckt seien<sup>12</sup>, eine Forderung, welche die weltlichen Schwesternschaften nicht erfüllen<sup>13</sup>. Für diese gilt im übrigen der Leitsatz, den die heilige Kongregation für Bischöfe und Ordensleute 1889 aufstellte<sup>14</sup>, daß nämlich die „Mitglieder dieser Verbände, auch wenn sie kein Ordenskleid tragen, sich in ihrer Kleidung modischer Putzsucht enthalten (1 Petr. 3, 3), äußerlich in keiner Weise verlezen, sondern, wie es Frauen ansteht, die das Vollkommenheits-

<sup>8</sup> Vgl. etwa Van Mierlo, *Le mouvement béguinal*, in: *Dictionnaire de droit canonique* II (Paris 1937) c. 278 ff.; Van den Borne OFM., *Die Anfänge des Franziskanischen Dritten Ordens*, Münster 1925.

<sup>9</sup> „Le saint fondateur a en effet établi que cette institution fut laïque, lui assignant pour cloître les Hôpitaux, les prisons et l'habitation du pauvre abandonné; pour voile, la modestie; pour office, la charité et pour confesseur le curé ou tout autre prêtre non régulièrement approuvé par l'Evêque diocésain“ (Eingabe des Lazaristengenerals an die Heilige Kongregation für Bischöfe und Ordensleute vom Jahre 1882 in dem Jurisdiktionsstreit mit den Ortsbischöfen, in: Bastien OSB., *Directoire canonique à l'usage des congrégations à vœux simples*, Bruges 1933<sup>4</sup> n. 722.)

<sup>10</sup> Erinnert sei an die Regula S. Augustini (Migne PL. 33, 958; CSEL. 57, 356 ff.), an das 1680 von Innozenz XI. gutgeheißene Institut des Ehrwürdigen Bartholomäus Holzhauser und an die in Kanon 134 enthaltene Empfehlung des kirchlichen Gesetzbuches.

<sup>11</sup> Archiv für kath. Kirchenrecht 117 (1937) 127—142.

<sup>12</sup> Migne PL. 33, 961.

<sup>13</sup> Für die Marienschwestern vom Katholischen Apostolat gilt die Vorschrift, daß ihre jetzige weltliche Einheitstracht, die sich deutlich von einer Ordenstracht unterscheidet, abgeändert werden muß, wenn sie im öffentlichen Bewußtsein als Ordenstracht empfunden würde.

<sup>14</sup> S. Congr. Ep. et Reg., 11. Aug. 1889, in: *Collect. S. Congr. de Prp. Fide* II n. 1715.



ideal erwählt, sich zur Gottesfurcht bekennen mit guten Werken (1 Tim 2, 10) und sich hüten, durch Leibeslist das zu schuldbarer Heuchelei werden zu lassen, was die Klugheit des Geistes verbirgt.“

Im kirchlichen Gesetzbuch war von Institutionen mit dieser neuen originellen Gemeinschaftsform noch nicht die Rede. Die Apostolische Konstitution weist darauf hin, das kirchliche Gesetzbuch habe absichtlich darüber geschwiegen und die Regelung dieser Frage einer kommenden Gesetzgebung überlassen, da die Entwicklung damals noch nicht genügend reif dafür war [Konstitution (11)]. Darin liegt wohl auch der Grund, warum manche kirchlichen Stellen diesen Neugründungen mit einer gewissen Unsicherheit und vorsichtigen Ablehnung gegenüberstanden. Die Rechtsbildung schritt in dieser Frage der weltlichen Institute, wie in vielen anderen Fällen, in weise abwartender Zurückhaltung über das Stadium der praktischen Bewährung und Anerkennung in Einzelfällen zum generellen und abschließenden Gesetz.

Der heutigen Zeit ist der Typ des „monos agon“, des Einsiedlers, längst entschwunden<sup>15</sup>. In unseren Tagen, in denen sich eine ungeahnte Energiefülle der Naturkräfte offenbart — man denke an Radio, Flugzeug, Atomkraft und dgl. mehr —, in einer Zeit, in der eine moderne Nachrichtenvermittlung das Nebeneinander der Menschen als eine fast ständig fühlbare Gemeinschaft erleben läßt, erscheint das Schicksal der Einzelnen enger miteinander verwoben als je. Es scheint darum heute dem Menschen schlechterdings nicht mehr möglich, der Welt zu entfliehen. Wenn nicht bloß ein Haus, sondern geradezu die ganze Welt in Brand geraten ist, dann gibt es ja kein Eiland, keine Insel mehr, auf die man sich noch zurückziehen könnte. Der dieser Zeit angepaßte Typ ist dann nicht mehr die Welt-Flucht, sondern das Institutum saeculare mit dem Ziel, die Welt zu durchdringen und zu ordnen. Es erscheint als neuartige, überaus zeitgemäße moralische Festungsbastion. So offenbart denn auch das erfolgreiche Anwachsen dieser Institute in unseren Tagen immer eindeutiger, wie die päpstliche Konstitution erklärt, unter welcher vielfältigen Gesichtspunkten diese Institute zu einer wirksamen Stütze der Kirche und der Seelen werden können<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Während Prümmer OP. (Man. J. c. n. 171) daran festhält, daß die alten Einsiedler doch wohl „veri religiosi“ gewesen seien, lehrt sein Mitbruder und Nachfolger auf dem kirchenrechtlichen Lehrstuhl zu Freiburg im Üchtland, P. Bernetti OP., daß die besagten Anachoreten „proprie et formaliter“ die Bedingungen des Status religiosus keineswegs erfüllt hätten (De rel. n. 3 I). Der hl. Thomas ist der Auffassung, daß nicht nur die solidarische Lebensweise der Mönche, sondern auch die „religiosi solitariam vitam agentes“ den Erfordernissen des Ordensstandes durchaus entsprochen haben (S. Th. II, II 186, 5 ad 3; vgl. auch die Interpretation bei Raus, Inst. S. 271 Anm. 2). Jone OMC. [Gesetzbuch des kanonischen Rechtes I (1939) S. 387] bemerkt bei Auslegung von Kanon 487, „daß die Einsiedler nicht zum Ordensstand gehören können, obwohl es an sich nicht verboten ist, daß jemand als Einsiedler lebt, wenn dabei nur nicht der Anschein erweckt wird, es handle sich um einen Religiösen“. — Die Apostolische Konstitution spricht von „kirchenrechtlichen Ständen, die nach Vollkommenheit streben“ in der Mehrzahl (vgl. die Überschrift der Konstitution). Sie lehrt weiterhin, daß „das Bekenntnis zu einem Leben der Vollkommenheit bereits in den Zeiten der Apostolischen Väter an verschiedenen Orten derart in Blüte stand, daß seine Anhänger gleichsam einen eigenen Stand oder eine eigene gesellschaftliche Klasse in der Kirche bildeten, die klar anerkannt und vielfach gutgeheißen und geehrt wurde“ [Konstitution (2)].

<sup>16</sup> Konstitution (10); genannt seien die Christkönigsgesellschaft vom Weißen Kreuz (gegründet 1913 von Max Josef Metzger und Wilhelm Impekoven, 1923 bischöflich approbiert in der Diözese Brünn), die Schwestern der hl. Familie (gegründet 1914 in Monaco), die Caritas socialis (1918 in Wien gegründet unter Mitarbeit und Leitung von Prälat Ignaz Seipel), die von Pfarrer Eberhard auf dem Schönenberg 1921 gegründeten Annaschwestern (Ellwangen, Diözese Rottenburg), die Schwestern-

## 2. Die inneren Formkräfte

Als zweites Wesensmerkmal der weltlichen Institute ist ihr Bekenntnis zu einem Leben nach den evangelischen Räten anzusehen. Die Apostolische Konstitution bietet einleitend eine lichtvolle Darstellung der geschichtlichen Entwicklung des Vollkommenheitsstandes in seinen mannigfaltigen Erscheinungsformen. Ausgehend von der Lehre und dem Beispiel Christi und der Apostel führt sie die Linie über den Stand der Aszeten, die Jungfrauenweihe, die klösterlichen Gemeinschaften mit feierlichen und einfachen Gelübden bis zu den Gesellschaften mit gemeinsamem Leben im Sinne von Kanon 673 ff. und setzt als Schlußglied an diese Entwicklungsreihe die weltlichen Institute [Konstitution (2) bis (7)]. Der Heilige Vater verweist mehrfach darauf, daß der Impuls dieser Entwicklung dem Heiligen Geist zuzuschreiben ist. Zeitrufe sind ja Gottesrufe, *vox temporis* — *vox Dei*.

Das Bekenntnis zu den drei evangelischen Räten ist als das innere Formprinzip, ist als Wesen und Kern des Vollkommenheitsstandes anzusehen. Das Leben nach den evangelischen Räten wird gesichert und nach ziemlich allgemeiner Lehre der Theologen<sup>17</sup> zum eigenen Stand erhoben durch die Ablegung von öffentlichen Gelübden. Es ist Sache der Kirche, zu bestimmen, unter welchen Voraussetzungen sie die Zugehörigkeit zum Vollkommenheitsstand für gegeben ansieht. Unter den öffentlichen Gelübden, die die Kirche den Orden und Kongregationen vorschreibt, versteht das kirchliche Gesetzbuch gerade jene, die im Namen der Kirche und von dem rechtmäßigen kirchlichen Obern entgegengenommen werden (Kanon 1308 § 1). An sich würde etwa auch ein Eid die Stabilität ebenso garantieren wie ein Gelübde, worauf Schäfer in seinem Ordensrecht hinweist<sup>18</sup>. Ein Vorschlag aus amtlichen Kreisen plant, die Gelübde, soweit solche auch von den weltlichen Instituten als Bindungsart gewählt werden, „*vota semipublica*“ zu benennen und so die Terminologie des Kanon 1308 § 1 zu erweitern.

Die Kirchenrechtslehrer waren lange Zeit der Auffassung, daß eine Zugehörigkeit zum Stand der Vollkommenheit ohne feierliche Gelübde unmöglich sei, ein

schaft der katholischen Heimatmission (1922 in München von P. H. Holzapfel OFM. gegründet), die Schwestern von der katholischen vaterländischen Mission (gegründet 1922 in Monaco), die Christi-Regis-Schwesternschaft (gegründet 1926 in Frankfurt a. M.), die Marienschwestern vom Katholischen Apostolat (gegründet 1926 zu Schönstatt von P. J. Kentenich SAC.), das in Madrid 1928 gegründete „Opus Dei“, das Institut der Annaschwestern in Luzern (päpstlich gutgeheißen am 4. Juli 1934), die Schwesternschaft St. Elisabeth in Freiburg i. Br., die von Oberin A. Bischof in Bonn gegründete Schwesternschaft des Erlöserbundes, die Volkstöchter des hl. Herzens Jesu (in Budapest von P. F. X. Biró SJ. gegründet), die Oblatinnen des hl. Benedikt in Siedlce und die gleichnamige Gründung in Zbuczyn, das Institut „Pro societate christiana“ in Assisi; das Institut der Marienbrüder vom Katholischen Apostolat (1943 von P. Kentenich SAC. im Konzentrationslager Dachau gegründet) u. a. Vgl. auch die Angaben bei: Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche II<sup>8</sup> (1934) S. 643 ff. — N. B.: Vorliegende Aufstellung macht keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Eine Nachprüfung der Angaben war z. Z. vielfach unmöglich. Die Mitgliederzahl des „Opus Dei“ beträgt z. Z. etwa 600, die der Marienschwestern etwa 1500.

<sup>17</sup> Vgl. S. Th. II, II 184, 4 und 186, 6 sowie die einschlägigen Darlegungen der Ordensrechtslehrer, etwa Schönsteiner, Grundriß S. 4 ff.; Schäfer, De rel. n. 29; Coronata OMC., Institutiones Juris canonici I (1939<sup>2</sup>) n. 500 f.; Berutti OP., De rel. n. 1.

<sup>18</sup> De rel. n. 29 b; vgl. dazu S. Th. II, II 183, 1: „... solum id videtur ad statum hominis pertinere quod respicit obligationem personae hominis, prout scil. aliquis est sui juris vel alieni: et hoc non ex aliqua causa levi vel de facili mutabili, sed ex aliquo permanente.“

Standpunkt, der inzwischen durch die kirchenrechtliche Entwicklung überholt wurde. Man bezeichnete damals die Kongregationen mit einfachen öffentlichen Gelübden als weltliche Kongregationen<sup>19</sup>, ein Name, den Papst Alexander III. 1655 auch der Gesellschaft der Lazaristen beilegte, die nur Privatgelübde hat<sup>20</sup>. Die Jesuiten, bei denen nur ein Teil der Mitglieder zu feierlichen Gelübden zugelassen wird, erhielten bereits 1583 von Gregor XIII. das Privileg, daß auch jene Mitglieder, die nur einfache Gelübde ablegen, als wahre Ordensleute im eigentlichen Sinn anerkannt würden<sup>21</sup>. Seit dem 16. Jahrhundert beginnt der Siegeslauf der Institute mit einfachen Gelübden. Ihre Mitglieder wurden jedoch allgemein erst von Leo XIII. und durch das kirchliche Gesetzbuch als Vollmitglieder des Status religiosus anerkannt<sup>22</sup>. Zu dieser Rechtsentwicklung bemerkt P. Creusen SJ., daß es dabei an Widerstand infolge vorgefaßter Meinungen und wenig christlicher Affekte nicht gefehlt habe<sup>23</sup>. Hinsichtlich der Gesellschaften ohne Gelübde im Sinne von Kanon 673 ff. weist die Apostolische Konstitution darauf hin (6), daß das kirchliche Gesetzbuch „hinreichend vollständig eine Gleichstellung der sogenannten Gesellschaften mit dem kirchenrechtlichen Vollkommenheitsstand ausspricht“. Der Unterschied dieser Gesellschaften von den Orden und Kongregationen wird in dem Fehlen verschiedener rechtlicher Feierlichkeiten gesehen. „Doch stehen sie auf Grund der übrigen Wesensmerkmale des Vollkommenheitslebens den eigentlichen religiösen Genossenschaften überaus nahe und sind gewissermaßen notwendig mit ihnen verbunden“ [Konstitution (6)]. Schönsteiner, der diese Gesellschaften „Säkularkongregationen“ nennt, bemerkt, „daß die Säkularkongregationen in ihrer äußeren Erscheinung den Ordensgenossenschaften vollkommen gleichen und der Unterschied zwischen beiden Arten von Instituten auf ein einziges, rein juristisches Merkmal eingeschränkt wird. Und wenn man weiter bedenkt, daß es einerseits Ordensgenossenschaften gibt, deren Mitglieder nur befristete Gelübde ablegen, und andererseits Säkularkongregationen, deren Sodalen ebenfalls Gelübde (wenn auch nur private) ablegen, so reduziert sich selbst der juristische Unterschied auf ein Minimum“<sup>24</sup>. Ähnlich stimmt, so lehrt die Konstitution, das Leben der weltlichen Institute mit dem christlichen Vollkommenheitsideal durchaus überein [Konstitution (7)]. Die Eingliederung der neuen Institute in den Stand der Vollkommenheit ist der überaus beachtliche Kernsatz der neuen Konstitution. Auf Grund der besonderen Annäherung dieser Institute an die Gesellschaften ohne Gelübde im Sinne von Kanon 673 ff. sind sie im kirchlichen Gesetzbuch nach dem Titel XVII des Ordensrechtes einzureihen. Die Schau dieser Zusammenhänge und die neuen Institute überhaupt geben in keiner Weise Anlaß, eine Entwertung der Gelübde zu befürchten, auch dann nicht, wenn, wie wir gleich sehen werden, bei manchen Instituten das Gelübde nicht mehr als organisatorisches Sicherungsprinzip des Standes eingebaut ist. Betont ja die Konstitution ausdrücklich, daß zum vollendeten Stand der Vollkommenheit öffentliche Gelübde notwendig sind [Konstitution (6)].

<sup>19</sup> Schäfer, De rel. n. 30, Anm. 47.

<sup>20</sup> Vermeersch, De status relig. essentia: Per 15 (1927) P. pr. 7 f.

<sup>21</sup> Vgl. Berutti, De rel. n. 3 VII. — Biederlack-Führich SJ. (De religiosis, Innsbruck 1919, S. 18, Anm. 4) berichtet, daß die Jesuiten von Papst Pius V. 1571 unter die Mendikanten eingereiht wurden, obwohl sie Regular-Kleriker waren.

<sup>22</sup> Schäfer, De rel. n. 30; Konstitution (6).

<sup>23</sup> Creusen SJ., De juridica status religiosi evolutione, in: Per 31 (1942) 240.

<sup>24</sup> Schönsteiner, Grundriß S. 668.

Das Bekenntnis zu den drei evangelischen Räten verlangt von den eigentlichen Mitgliedern der weltlichen Institute — im Gegensatz zu den eigentlichen Mitgliedern ist an weitere Bewegungskreise oder Mitarbeiter zu denken — eine „völlige und von keinen anderen Bindungen beschränkte Selbsthingabe“ [Konstitution (8)]. Dadurch werden die weltlichen Institute, worauf die Konstitution bei dieser Gelegenheit hinweist, deutlich von „all jenen Vereinigungen unterschieden, die in der Welt mit aufrichtigem Herzen nach christlicher Vollkommenheit streben“ (ebd.). Zu denken ist hier etwa an die weltlichen Dritten Orden, an die Unio Apostolica u. a. Gegenstand und Inhalt der Profeß in den weltlichen Instituten ist eine beständige Übereignung des geistigen Menschen an Gott durch den Gehorsam gegenüber den Obern, eine Ganzhingabe des leiblichen Menschen an Gott durch vollkommene Keuschheit und Ehelosigkeit und eine Beschränkung des Gebrauchs zeitlicher Güter um des Reiches Gottes willen (Artikel III § 2). Als Sicherung dieser Lebensweise, als Element, das ihre Beständigkeit garantiert, sind Privatgelübde oder Versprechen eingebaut. Bei der vollkommenen Keuschheit und der Ehelosigkeit ist den weltlichen Instituten eine dreifache Sicherungsmöglichkeit zur Wahl gestellt: Privatgelübde, Eidschwur oder ein im Gewissen verpflichtender Vertrag nach Art einer Weihe. Letztere Möglichkeit wurde dem Vernehmen nach mit ausdrücklicher Berücksichtigung der Marienschwestern vom Katholischen Apostolat in das Sondergesetz eingefügt. Das Vorbild dieser Verpflichtungsarten boten die Gesellschaften mit gemeinschaftlichem Leben im Sinn von Kanon 673 ff., von denen beispielsweise die Lazaristen Privatgelübde, die Genter Beginen das zeitliche Gelübde der Keuschheit, die Weißen Väter den Gehorsamseid, die Missionsgesellschaft der Bethlehemiten ein beschworenes Versprechen und die Gesellschaft vom Katholischen Apostolat (Pallottiner) nur einfache Versprechen haben. Ähnlich wie bei den Orden und Kongregationen ist die Lebensweihe in den weltlichen Instituten ewig oder zeitlich. Im letzteren Fall ist sie jeweils nach Ablauf der bestimmten Zeit zu erneuern (Artikel III § 2 und 3; vgl. auch Kanon 577 § 1).

Wenn die weltlichen Institute auf manche herkömmliche Bindungen verzichten, dann bedeutet das keinesfalls, wie wir sahen, einen Verzicht auf den inneren Geist, der für diese Institute mehr als anderswo gesichert sein muß. Wenn die Organisation dieser Institute der größeren Welt- und Zeitnähe wegen eine größere Spannweite durch ein Mindestmaß eingebauter Sicherungen aufweist, wenn sich als Folge davon freilich auch besondere Gefahren und Schwierigkeiten ergeben, die dem Gesetzgeber durchaus nicht unbekannt sind [Konstitution (10)], dann muß gerade deswegen eine erleuchtete Idealpädagogik das Gegengewicht schaffen. Wenn diese Institute den Typ der betonten Geistpflege bei einem Mindestmaß äußerer Bindungen nicht verwirklichen, dann entsprechen sie nicht den Absichten der Kirche und deswegen auch wohl nicht dem Plane Gottes, der sich in der päpstlichen Konstitution kundtut. Sie könnten sonst leicht der Gefahr erliegen zu verweltlichen, statt die Welt zu heiligen, könnten den Idealismus junger Menschen irreleiten und die Kirche kompromittieren. Daher warnt der Heilige Vater vor unkluger überstürzter Gründung solcher Institute [Konstitution (12)] und betont mit Recht mehrfach das Merkmal des erforderlichen Edelsinns und der Hochherzigkeit [vgl. etwa Konstitution (7), (12) u. a. a. O.]. Ähnlich sollte man, wenn man den Weltgeistlichen mit dem Ordensgeistlichen vergleicht, nicht übersehen, daß Würde und Vollkommenheit des Priestertums lediglich und einzig von seiner Verbundenheit mit Christus und der Kirche abzuleiten sind, die, wie P. Lopez SJ. trefflich bemerkt<sup>25</sup>, bei allen Priestern ein und dieselbe ist und an Würde jeden anderen

<sup>25</sup> Lopez SJ., *Sacerdotium-Apostolatus-Perfectio*, in: *Per* 31 (1942) 205.



Titel überragt. Wenn sich in unseren Tagen Laien oder auch, wie vorgesehen, Weltgeistliche — diözesan und im Zuge der Entwicklung später auch interdiözesan — zu einem Institutum saeculare zusammenschließen, so hat man dieses Beginnen mit dem gegenseitigen Anseilen von Bergsteigern bei schwierigen Kletterpartien im Hochgebirge verglichen. Der Kampf der Weltanschauungen, die Auseinandersetzung mit dem kollektivistischen Menschenbild ist wohl auf Jahrhunderte hinaus die Aufgabe der Zeit. Sie verlangt einen Typ, der von dem Geist der Hochherzigkeit getragen sich für das Ideal der christlichen Persönlichkeit und Gemeinschaft einsetzt zur inneren Erneuerung der Welt.

### 3. Die Voll-Hingabe an das Apostolat

Das dritte Merkmal der weltlichen Institute, das die Apostolische Konstitution hervorhebt, das besondere Ziel, für das diese Institute gegründet sind, ist die Ausübung der Dienstleistung und das Apostolat [Konstitution (8) und Artikel I]. Pius XII. verweist bei seinen einleitenden Darlegungen auf den engen und inneren Zusammenhang der Geschichte der Heiligkeit der Kirche und des Apostolates mit der Geschichte und Entwicklung des Ordenslebens [Konstitution (4)]. P. Hofmeister OSB. schickt seinem schon erwähnten Aufsatz einen kurzen Überblick über diese Entwicklung voraus<sup>26</sup>, dem wir hier folgen.

Das Ordensleben wandte sich, den Zeitbedürfnissen entsprechend, vom beschaulichen Leben immer mehr den apostolischen Aufgaben zu. Die Kirchengeschichte bietet hierfür schon in den frühen Jahrhunderten eine Fülle von Einzelbeispielen. Im 8. und 9. Jahrhundert begegnen wir als Folge der sich mehrenden Zahl der Kleriker in den Benediktinerklöstern neben einer schärferen Ausbildung zweier Klassen auch einer stärkeren akzessorischen Übernahme von Seelsorgestellen. Norbert von Xanten und die von ihm gegründeten Regular-Kanoniker, die Prämonstratenser, gehören wohl mit zu den ersten, die grundsätzlich mit dem Ordensgedanken das Apostolat verbanden. Es folgte 1209 die Gutheißung der Regel des hl. Franz, dessen Söhne die ersten Wanderprediger unter dem einfachen Volke wurden. 1216 wurde auch der Orden des hl. Dominikus bestätigt, der ein direkt apostolisches Ziel verfolgt. Der hl. Ignatius von Loyola „rückte noch mehr von den alten monastischen Überlieferungen ab und gab seinem Orden eine scharfe Wendung zum Zeitbedingten und Zeitgemäßen“. Die Gesellschaft Jesu ist, so sagt die Approbationsbulle vom Jahre 1540, hauptsächlich zur Arbeit am Fortschritt der Seelen im christlichen Leben und in der christlichen Lehre gegründet sowie für die Ausbreitung des Glaubens durch Predigt, geistliche Übungen und durch die Werke der Liebe, vor allem durch eine christliche Erziehung der Jugend und des Volkes und durch die geistliche Leitung im Bußsakrament<sup>27</sup>. Nach diesem überaus zeitgemäßen Vorbild wurde eine ganze Reihe neuer religiöser Genossenschaften gegründet. Man begegnet von jetzt ab einer freieren Gemeinschaftsform. Die feierlichen Gelübde werden durch einfache ersetzt. Man verzichtet auf das gemeinsame Chorgebet, auf die Mönchstracht und die monastische Klosterverfassung. Gelegentlich machen sich zwar noch Widerstände bemerkbar, wie der Versuch des hl. Franz von Sales beweist, aus dessen ursprünglich geplanter Kongregation mit äußerer apostolischer Tätigkeit 1610 der Klausurorden der Klosterfrauen von der

<sup>26</sup> Archiv f. kath. Kirchenrecht 117 (1937) 127 ff.; außerdem etwa Creusen, De juridica status rel. evolutione, in: Per 31 (1942) 143 ff. und 216 ff.; Schönsteiner, Grundriß S. 12 ff.; Schäfer, De rel. S. 19 ff. u. a.

<sup>27</sup> Claeys-Bouaert, „Clerics réguliers“ in: Dict. de droit can., Fasc. 16 (Paris 1939) c. 874.

Heimsuchung Mariens wurde<sup>28</sup>. Vinzenz von Paul gründete 1655 seine Schwesternschaft als „laikales Institut“ ohne öffentliche Gelübde und verzichtete auf die Kongregationsform, um die apostolischen Arbeitsmöglichkeiten nicht zu beeinträchtigen<sup>29</sup>. So wuchs die Zahl der apostolisch tätigen Orden, Kongregationen und Gesellschaften den dringenden Zeitnöten entsprechend zu einer fast unübersehbaren Schar heran.

Hier verdient auch Erwähnung die von dem römischen Weltpriester Vinzenz Pallotti 1835 gegründete „Gesellschaft vom Katholischen Apostolat“. Papst Pius XI. hob bei Gelegenheit der Verkündigung des Dekretes über den heroischen Tugendgrad Pallottis am 24. Januar 1932 hervor, daß dieser Priester, der sich bereits vor hundert Jahren für den universalen Apostolatsgedanken einsetzte, „Sache und Name (der Katholischen Aktion) voraussah, als er die Gesellschaft des Apostolates gründete, das seinem Wesen nach dasselbe ist wie die Katholische Aktion: Laienapostolat unter Führung des kirchlichen Apostolates, ... und gewiß werde die Katholische Aktion, wo auch immer sie wirken mag, eine solch prachtvolle Gelegenheit nicht vorbeigehen lassen, um der göttlichen Vorsehung für den neuen Beschützer und das neue Vorbild zu danken. Aber sie werde auch Nutzen ziehen aus den Richtlinien eines solch weitblickenden und wertvollen Bahnbrechers und Mitarbeiters“<sup>30</sup>. Die von Pallotti gestiftete Gesellschaft vom Katholischen Apostolat ist nicht als eine in sich ruhende selbständige Genossenschaft gedacht, sondern als dienendes und inspiratorisches Prinzip einer Bewegung. Dieser Gedanke Pallottis erstand nach dem ersten Weltkrieg zu neuer Blüte in der Apostolischen Bewegung von Schönstatt<sup>31</sup>, deren Mittelpunkt das vom Heiligen Vater 1947 huldreichst mit Privilegien für Priester und Volk ausgestattete Heiligtum der Dreimal Wunderbaren Mutter und Königin von Schönstatt ist. Als kirchenrechtliche Verfassung erstreben nun die engeren Gliederungen dieser Apostolischen Bewegung eben jene Form der weltlichen Institute, die nunmehr durch die neue Konstitution von höchster Stelle aus Lebensrecht in der Kirche erhalten hat. Die Bewegung aktiviert den Apostolatsgedanken in weiteren Mitarbeiterkreisen (Apostolische Liga nach Art kirchlicher Vereine) und kennt als weitesten Kreis eine Volksbewegung der Wallfahrer.

In der konkreten Zielsetzung der verschiedenen bereits existierenden weltlichen Institute treten uns allenthalben dringliche apostolische Aufgaben vor Augen. Die Schwesternschaft der Hl. Familie hat sich als Ziel die Erneuerung der christlichen Familie gesetzt, das sie durch Familienhilfe, Wöchnerinnenunterstützung, Jugendbildung und Erziehung zur Familie zu erreichen sucht. Das Anliegen der „Caritas socialis“ ist die soziale Hilfeleistung. Sie betreut Jugendliche und Gefährdete, arbeitet dabei auch mit der Polizei zusammen, leitet die Bahnhofsmmission, hilft in den Familien und so fort. Die Christi-Regis-Gesellschaft hat sich die religiöse Betreuung des Nächsten, vor allem der Abseitsstehenden zum Ziel gewählt. Die

<sup>28</sup> Vgl. Creusen, *De jurid. status rel. evolutione* S. 231.

<sup>29</sup> Bastien, *Directoire can.* n. 721 ff.

<sup>30</sup> Die Übersetzung der Rede des Heiligen Vaters (nach dem Bericht des Osservatore Romano) findet sich in: Vinzenz Pallotti, ein Bahnbrecher der Katholischen Aktion, Pallottinerverlag Limburg (Lahn) 1932, S. 35 ff. Eine gute Orientierung über Idee und Werk Pallottis bietet die nach den Quellen bearbeitete Studie P. H. Schulte's SAC.: Vinzenz Pallottis Katholisches Apostolat, Lahnverlag 1947.

<sup>31</sup> Vgl. die Rede Sr. Exzellenz des Bischofs Dr. Rudolf Bornewasser von Trier bei Einweihung des Bundesheimes Schönstatt am 15. August 1928, in: Skolaster SAC., „P. S. M. in Limburg an der Lahn“, Pallottinerverlag 1935, S. 350 f. Über den Aufbau der Apostolischen Bewegung orientiert Menningen SAC., *Die Apostolische Bewegung von Schönstatt*, Verlag der Ap. Bew., Vallendar 1932<sup>3</sup>.

Schwester von der katholischen vaterländischen Mission haben als Aufgabenkreis das weite Gebiet der Pfarrseelsorgshilfe. Die Christkönigsgesellschaft vom Weißen Kreuz kennt drei Klassen: Priester, Brüder und Schwestern, die wiederum reguläre und freie Mitglieder haben. Sie betätigen sich in der liturgischen Bewegung, arbeiten in der „Una Sancta“ mit und erstreben eine Erneuerung des modernen Lebens. Die Marienschwestern vom Katholischen Apostolat arbeiten im In- und Ausland auf allen Gebieten der Erziehung im Sinne marianisch-apostolischer Formung des weiblichen Geschlechtes. Die Madrider „Societas Opus Dei“, die, wie verlautet<sup>22</sup>, nach zwanzigjähriger Bewährung nunmehr als erstes Institut nach den Normen des Sondergesetzes approbiert wurde, entsprang dem Wunsche von Studenten, den Priestern vor allem bei ihrer Arbeit unter den Armen der spanischen Hauptstadt zu helfen. Verschiedene Institute, denen hauptsächlich berufstätige Lehrkräfte angehören, setzen sich tatkräftig ein für eine christliche Erziehung und Formung der Jugend usw. Aus all diesen Formulierungen, mögen sie manchem vielleicht zu klingend erscheinen, spürt man doch das zeitnahe apostolische Anliegen dieser Institute, spürt gleichzeitig auch den begeisterten und hochherzigen Einsatz dieser jüngsten Kampfeinheiten der Kirche.

So hält man, wie Hofmeister bemerkt, in der heutigen Zeit nach neuen Wegen Ausschau und sucht Mittel, auch jene noch zu Christus zu führen, die man mit den bisher angewandten Mitteln und Methoden nicht erreichen konnte. Hat sich etwa gezeigt, daß für die seelisch verwahrloste Arbeiterwelt und für die breiten Volkskreise in den Städten und Dörfern, bei denen die Ordenstracht auf Ablehnung stößt, noch immer nicht hinreichend gesorgt ist, dann erweist sich gerade hier wieder, wie sehr die weltlichen Institute einem dringenden Zeitbedürfnis entsprechen. Ihre Mitglieder gehen in Weltkleidern unter das Volk. Von der Liebe Christi beseelt, leben sie zwar in der Welt, haben aber doch die Welt verlassen, da sie Christus und seinem Apostolat in Ganzhingabe ergeben sind<sup>23</sup>.

Abschließend sei noch kurz darauf hingewiesen, daß die weltlichen Institute grundsätzlich der Heiligen Religiösenkongregation unterstellt sind (Artikel IV). Der Propaganda unterstehen nur jene Institutsgemeinschaften, die ausschließlich der Heranbildung von Missionaren dienen. Ebenso untersteht ihr auch die Tätigkeit der Institute in den Missionsgebieten. Gründung und Bestätigung der weltlichen Institute erfolgt nach den Normen für die Bestätigung der Kongregationen und Gesellschaften<sup>24</sup>. Die weltlichen Institute sind teils selbständig, teils in verschiedener Weise mit klösterlichen Genossenschaften oder mit Gesellschaften vereinigt [Konstitution (11)]<sup>25</sup>. Je nach dem Grade ihrer kirchlichen Anerkennung unterstehen die Institute der ortsoberhirtlichen Aufsicht in gleicher Weise wie die Kongregationen und Gesellschaften diözesanen oder päpstlichen Rechtes (Artikel VIII).

<sup>22</sup> Vgl. „Überblick“ 2 (1947) Nr. 23, S. 11.

<sup>23</sup> Der Thomastext: „Illi qui in saeculo vivunt, aliquid sibi retinent“ (S. Th. II, II 186, 5 ad 1) entstammt einem anderen Gedankengang und trifft auf die Mitglieder weltlicher Institute nicht zu.

<sup>24</sup> Artikel V—VII des Sondergesetzes und „Normae secundum quas S. Congregatio de Religiosis in novis religionis congregationibus approbandis procedere solet“ vom 6. März 1921 (AAS. XIII, S. 312 ff.).

<sup>25</sup> Der Konsultor der Religiösenkongregation P. Schäfer vertritt in seinem Ordensrecht (De rel. n. 96, 4) die Auffassung, daß Männerorden sich Schwestern aggregieren können, die ohne Gelübde ein gemeinschaftliches Leben führen. Unter „cura et directio“ versteht er die Ernennung des Institutsdirektors, des Kaplans und die Präsentation der Beichtväter. Vermerkt sei hier auch, daß Kanon 500 § 3 durch Kanon 675 auch auf die Gesellschaften im Sinn von Kanon 673 ff. ausgedehnt wird.

Artikel IX des Sondergesetzes bestimmt, daß sich die innere Leitung der Institute im allgemeinen nach dem Vorbild klösterlicher Kongregationen und Gesellschaften auszurichten habe in sinngemäßer Anpassung an die Natur, den Zweck und die besonderen Umstände der jeweiligen Institute.

Der Heilige Vater betont in der Konstitution, „die göttliche Vorsehung habe wunderbar eingegriffen zugunsten jener erlesenen und blühenden Scharen, die inmitten der gerade heutzutage durch so viele Schandtatn entstellten Welt nicht bloß mit brennender Begeisterung nach persönlicher Vollkommenheit streben, sondern kraft göttlicher Berufung in der Welt verbleiben und neue, den Zeitnöten überaus angepaßte Gemeinschaftsformen bilden, in denen sie ein Leben führen, das mit dem christlichen Vollkommenheitsideal durchaus übereinstimmt“ [Konstitution (7)]. In eifriger Tätigkeit haben sich die weltlichen Institute, so sagt der Heilige Vater, bereits hinreichend und in ständig gesteigertem Ausmaß bewährt. So fügen sie sich, wie der Leitartikel des *Osservatore Romano* vom 14. März 1947 bemerkt, als neuer Edelstein in die Krone der Kirche ein. Die älteren Orden und Kongregationen behalten dabei gleichwohl ihre anerkannte und unersetzbare Bedeutung. Die neuen Formen, denen die Mutter Kirche durch das neue Sondergesetz in so feierlicher Weise Lebensraum anweist, sind nicht dazu angetan, in kirchlichen Kreisen irgendwelche Beunruhigung hervorzurufen<sup>26</sup>. Sie reihen sich zur rechten Zeit als frische und gewissermaßen schlagfertigste Kerntruppen der streitenden Kirche ein und dringen mutig mitten hinein in die Linien des Feindes zur endgültigen Eroberung der Welt und für ihre beschleunigte Heimholung zu Christus.

## II. Teil: Deutscher Wortlaut der Konstitution

### Apostolische Konstitution

#### Die kirchenrechtlichen Stände und weltlichen Institute zur Erlangung christlicher Vollkommenheit

Pius, Bischof, Knecht der Knechte Gottes  
Zum ewigen Angedenken

(1) Die mütterliche Sorge der Kirche hat sich von jeher mit Eifer und herzlicher Zuneigung ihren Lieblingssöhnen<sup>1</sup> zugewandt, die ihr ganzes Leben Christus dem Herrn weihen und ihm aus freiem, hochherzigem Entschluß auf dem mühevollen

<sup>26</sup> Ein Überblick über die Einwände und Angriffe gegen den Stand der Vollkommenheit findet sich etwa bei Schönsteiner, Grundriß S. 8 ff. Hingewiesen sei hier auf drei einschlägige Irrtümer der Synode von Pistoja, die den Vollkommenheitsstand betreffen und die Pius VI. in der Bulle „*Auctorem fidei*“ 1794 verwarf und zensurierte. Sie lauten: 1. Der Ordensstand sei mit der Seelsorge seiner Natur nach unvereinbar, und die Ordensleute könnten deshalb an der kirchlichen Hierarchie nicht teilnehmen. 2. Die Vielheit der Orden und ihre Verschiedenheit erzeuge naturgemäß Verwirrung und Durcheinander. 3. Eine kleine Körperschaft, die innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft lebe, ohne doch einen Teil derselben zu bilden, die gewissermaßen einen Staat im Staate darstelle, sei stets gefährlich. (Mansi XXXVIII, 1277; Denzinger-Umbert SJ., *End. symb.* [Freiburg 1937<sup>26</sup>] n. 1580, 1582 f.) — Zur Lösung von Schwierigkeiten weist P. Noppel SJ. (*Aedificatio Corp. Chr.*, 1937, S. 24) auf die lebenswichtige Erkenntnis hin, daß der Papst „*Supremus Superior*“ aller Ordensleute kraft des Gehorsamsgelübdes sei. An dieser Stelle vereinigen sich restlos die beiden Kraftströme, von denen der eine personal, der andere territorial organisiert ist. „Es ist also nicht so, als ob diese (gemeint sind die Mitglieder des Vollkommenheitsstandes) gleichsam außerhalb der Hierarchie oder gar, wie manchmal der Eindruck entstehen könnte, (außerhalb) des *Corpus Christi mysticum* stehen würden.“

<sup>1</sup> Rundfunkbotschaft Pius' XI. vom 12. Februar 1931 an die Ordensleute; vgl. AAS. XXIII (1931) S. 67.



Weg der Räte nachfolgen. Die Kirche wollte sie dadurch eines solch himmlischen Vorhabens und einer so engelgleichen Berufung<sup>2</sup> immer würdiger machen und ihre Lebensführung weise ordnen. Zeugnis und lichtvollen Beweis dafür bietet bis auf unsere Tage eine überaus hohe Zahl von Urkunden und Belegen der Päpste, Konzilien und Väter, der Gesamtverlauf der Kirchengeschichte und die ganze Handhabung des kirchlichen Rechtes.

(2) So unternahm es die Kirche von der Wiege des Christentums an, Christi<sup>3</sup> und der Apostel Lehre und Beispiel, die zu einem Leben der Vollkommenheit einluden<sup>4</sup>, lehramtlich lichtvoll herauszustellen und dabei sichere Unterweisung zu bieten, wie man ein der Vollkommenheit geweihtes Leben in geeigneter Weise führen könne. Ihre Bemühungen und ihre amtliche Tätigkeit ließen dem Gedanken der Ganzhingabe an Christus so nachdrücklich Förderung und Verbreitung angedeihen, daß die Christengemeinden bereits in den ersten Zeiten einen guten und aufnahmebereiten Nährboden für die Idee der evangelischen Räte abgaben, der für spätere Zeiten beste Früchte mit Sicherheit versprach<sup>5</sup>. Aus den Apostolischen Vätern und älteren Kirchenschriftstellern läßt sich mit geringer Mühe nachweisen<sup>6</sup>, daß kurz darauf an verschiedenen Orten das Bekenntnis zu einem Leben der Vollkommenheit derart in Blüte stand, daß seine Anhänger gleichsam einen eigenen Stand oder eine eigene gesellschaftliche Klasse in der Kirche darzustellen begannen, die klar erkannt und vielfach gutgeheißen und geehrt wurde. Man nannte diesen Stand den Stand der Aszeten, der Enthaltamen, den jungfräulichen Stand usw.<sup>7</sup>.

<sup>2</sup> Vgl. Tertullian, *Ad uxorem* (An die Gattin) I. Buch, 4. Kap. (Migne, *Patrologiae cursus completus, Series latina*; abgekürzt: ML. Band 1, Kolonne 1281); Ambrosius, *De virginibus* (Die Jungfrauen) I, 3, 11 (ML. 16, 202); Eucherius von Lyon, *Exhortatio ad monachos* (Mahnrede an die Mönche) 1 (ML. 50, 865); Bernhard, 449. Brief (ML. 182, 641); ders., *Apologia ad Guilelmum* (Verteidigungsschrift an Wilhelm) 10. Kap. (ML. 182, 912).

<sup>3</sup> Mt. 16, 24; 19, 10—12. 16—21; Mk. 10, 17—21. 23—30; Lk. 18, 18—22. 24—29; 20, 34—36.

<sup>4</sup> 1. Kor. 7, 25—35. 37—38. 40; Mt. 19, 27; Mk. 10, 28; Lk. 18, 28; Apg. 21, 8—9; Apk. 14, 4—5.

<sup>5</sup> Lk. 8, 15; Apg. 4, 32. 34—35; 1. Kor. 7, 25—35. 37—38. 40; Eusebius, *Kirchengeschichte* III, 39 (Migne, *Series graeca*; abgekürzt: MG. 20, 297).

<sup>6</sup> Ignatius, *Ad Polycarp.* (Brief an Polykarp) V (MG. 5, 724); Polykarp, *Ad Philippen.* (Brief an die Philipper) V, 3 (MG. 5, 1009); Der Philosoph Justin, *Apologia I pro christianis* (I. Verteidigungsschrift für die Christen) (MG. 6, 349); Klemens von Alexandrien, *Stromata* (Teppiche) (MG. 8, 224); Hippolyt, *In Proverb.* (Kommentar zum Buch der Sprüche) MG. 10, 628; ders., *De Virgine Corinthiaca* (Die Jungfrau von Korinth) (MG. 10, 871—874); Origenes, *In Num. hom.* (Homilie zum Buche Numeri) 2, 1 (MG. 12, 590); Methodius, *Convivium decem virginum* (Gastmahl der zehn Jungfrauen) (MG. 18, 27—220); Tertullian, *Ad uxorem* (An die Gattin) I. Buch, 7.—8. Kapitel (ML. 1, 1286—1287); ders., *De resurrectione carnis* (Die Auferstehung des Fleisches) 8. Kapitel (ML. 2, 806); Zyprian, 36. Brief (ML. 4, 327); ders., 62. Brief 11 (ML. 4, 366); ders., *Testimonium adv. iudeos* (Thesen gegen die Juden) 3. Buch, 74. Kapitel (ML. 4, 771); Ambrosius, *De viduis* (Die Witwen) II, 9 ff. (ML. 16, 250—251); Kassian, *De tribus generibus monachorum* (Drei Arten von Mönchen) V (ML. 49, 1094); Athenagoras, *Legatio pro christianis* (Bittschrift für die Christen) (MG. 6, 965).

<sup>7</sup> Apg. 21, 8—10; vgl. Ignatius von Antiochien, *Ad Smyrn.* (Brief an die Gläubigen von Smyrna) XIII (MG. 5, 717); ders., *Ad Polyc.* (Brief an Polykarp) V (MG. 5, 723); Tertullian, *De virginibus velandis* (Das Schleiertragen der Jungfrauen) (ML. 2, 935 ff.); ders., *De exhortatione castitatis* (Ermahnung zur Keuschheit) 7. Kap. (ML. 2, 922); Zyprian, *De habitu virginum* (Die Kleidung der Jungfrauen) II (ML. 4, 443); Hieronymus, 58. Brief, 4—6 (ML. 22, 582 und 583); Augustinus, 214. Predigt (ML. 38, 1070); ders., *Contra Faustum Manichaeum* (Gegen den Manichäer Faustus) V. Buch, 9. Kap. (ML. 42, 226).

(3) Die Kirche hat im Laufe der Jahrhunderte als treue Braut Christi und mit gleichbleibender Beständigkeit unter der Führung des Heiligen Geistes sicher und schrittweise die rechtliche Ordnung des Vollkommenheitsstandes bis zum gegenwärtigen kirchlichen Gesetzbuch weiterentwickelt. Sie hat sich mit mütterlicher Sorge der verschiedenen Erscheinungsformen des öffentlichen Vollkommenheitsstrebens angenommen. Dabei hat sie nie aufgehört, die vielseitigen Äußerungen eines so heiligen Vorhabens nach zwei Gesichtspunkten zu fördern: Zunächst hat sie die einzigartige, öffentliche und immer vor ihr vollzogene Vollkommenheitsprofeß in Form jener altehrwürdigen liturgischen Jungfrauensegnung und -weihe<sup>\*</sup> nicht nur angenommen und anerkannt, sondern auch weise geordnet und tatkräftig verteidigt. Sie hat derselben eine Reihe kirchenrechtlicher Wirkungen beigelegt. Die wohlwollende und eingehendere Sorge der Kirche wandte sich jedoch vorzugsweise mit Fug und Recht jener im engeren Sinne öffentlichen und restlosen Vollkommenheitsprofeß zu, die sich in den ersten Zeiten nach dem konstantinischen Frieden durchsetzte und in Gemeinschaften abgelegt wurde, die mit Erlaubnis und Gutheißung und im Auftrag der Kirche gegründet waren.

(4) Der enge und innere Zusammenhang und die Verbundenheit der Geschichte der Heiligkeit der Kirche und ihres Apostolates mit der Geschichte und Entwicklung des kirchlichen Ordenslebens ist allgemein bekannt. Er vollzieht sich unter andauernder gnadenhafter Einwirkung des Heiligen Geistes und verläuft kraftvoll in wundersamer, ständig wachsender Mannigfaltigkeit und in einer neuen, immer höheren und festeren Einheit. Es ist daher nicht erstaunlich, wenn die Kirche auch auf rechtlidem Gebiet in treuer Beständigkeit nach der klaren Andeutung der göttlichen Vorsehung und Weisheit den kirchenrechtlichen Vollkommenheitsstand mit Absicht derart weiterentwickelt und ordnet, daß sie mit Fug und Recht auf ihm gleichsam als auf einem Eckstein den Bau der kirchenrechtlichen Ordnung aufzuführen will. Der öffentliche Vollkommenheitsstand wurde darum zunächst unter die drei hauptsächlich kirchlichen Stände eingereiht. Lediglich dadurch erhielt die Kirche einen zweiten Stand und Rang kirchenrechtlicher Personen (Kanon 107). Dieser Umstand verdient offensichtlich aufmerksame Erwägung. Da die Kirche eine hierarchisch gegründete und geordnete Gesellschaft ist, bestehen in ihr kraft göttlichen Rechtes zwei kirchliche Personenstände, der der Geistlichen und der der Laien, wozu freilich noch andere Stufen auf Grund kirchlicher Einsetzung hinzutreten (Kanon 107; 108 § 3). Der Stand der Ordensleute hingegen, dem sowohl Geistliche wie auch Laien angehören können (Kanon 107), nimmt eine Mittelstellung zwischen beiden ein. Er nimmt seinen Daseinsgrund einzig und allein aus der engen und besonderen Beziehung zur Heiligung, dem Ziel der Kirche, das in ihm in wirksamer und angepaßter Weise erreicht wird.

(5) Doch war die Sorge der Kirche mit dieser Regelung keineswegs erschöpft. Um den Erfolg der öffentlichen und feierlichen Heiligkeitsprofeß nicht zu vereiteln, wollte die Kirche mit immer größerer Strenge den rechtlichen Vollkommenheitsstand nur in jenen Vereinigungen als gegeben anerkennen, die von ihr errichtet und geordnet waren. Es sind das die klösterlichen Gemeinschaften (Kanon 488, 1). Ihre allgemeine Form und Beschaffenheit wurde reiflich und langdauernd durch das Lehramt überprüft. Ihre Einrichtung und ihre Satzungen wurden nicht nur wissenschaftlich und abstrakt wiederholt untersucht und überprüft, sondern auch auf ihre praktische Bewährung hin wieder und wieder erprobt. Nach Weisung des kirchlichen Gesetz-

<sup>\*</sup> Vgl. Optatus, *De schismate donatistarum* (Die Kirchenspaltung der Donatisten) VI. Buch (ML. 11, 1071 ff.); Pontificale Romanum II: *De benedictione et consecratione Virginum* (Die Jungfrauen-Segnung und -Weihe).

buches wird streng und unbedingt darauf geachtet, daß in keinem Fall, auch nicht ausnahmsweise der kirchliche Vollkommenheitsstand als gegeben angenommen wird, wenn die Probe nicht in einer von der Kirche anerkannten religiösen Genossenschaft abgelegt wird. Das Recht des kirchlichen Vollkommenheitsstandes als öffentlichen Standes erfuhr endlich in der Kirche eine derartige Ordnung, daß in religiösen Genossenschaften von Geistlichen die Genossenschaft die Stelle der Diözese vertritt in allen Fragen, welche die geistliche Lebensführung ihrer Mitglieder betreffen. So wird die Eingliederung in eine derartige Gemeinschaft der Inkardination von Geistlichen in eine Diözese gleichgestellt (Kanon 111 § 1; 115; 585).

(6) Das kirchliche Gesetzbuch, unter Pius X. verfaßt und durch Benedikt XV. als rechtsverbindlich erklärt, enthält im 2. Teil des II. Buches das Ordensrecht in sorgfältiger, überprüfter und genau gefaßter Zusammenstellung. Der kirchenrechtliche Vollkommenheitsstand wird darin mehrfach auch in öffentlich-rechtlicher Hinsicht bestätigt. Das von Papst Leo XIII. seligen Angedenkens in seiner unsterblichen Konstitution „*Conditae a Christo*“<sup>9</sup> begonnene Werk wird darin weise vollendet. Dieser Papst hatte die Kongregationen mit einfachen Gelübden als klösterliche Genossenschaften im engeren Sinn anerkannt. So schien die kirchenrechtliche Ordnung des Vollkommenheitsstandes abgeschlossen. Die Kirche hielt es indes für angebracht, dem Ordensrecht einen kurzen Titel als überaus entsprechende Ergänzung anzufügen, was von der großen Weite kirchlichen Denkens zeugt und einen überaus mütterlichen Zug darstellt. In diesem Titel (II. Buch, Titel XVII) spricht die Kirche hinreichend vollständig eine Gleichstellung der sogenannten Gesellschaften mit dem kirchenrechtlichen Vollkommenheitsstand aus. Diese Gesellschaften haben sich um die Kirche und häufig auch um den Staat sehr verdient gemacht. Wohl fehlen ihnen verschiedene rechtliche Erfordernisse, die zum vollendeten Vollkommenheitsstand notwendig sind, beispielsweise die öffentlichen Gelübde (Kanon 488, 1 und 7; 487). Doch stehen sie auf Grund der übrigen Wesensmerkmale des Vollkommenheitslebens den eigentlichen religiösen Genossenschaften überaus nahe und sind gewissermaßen notwendig mit ihnen verbunden.

(7) So war denn nach kluger, weisheits- und liebevoller Ordnung all dieser Fragen für die sehr hohe Zahl jener Seelen in weitem Maß Vorsorge getroffen, die der Welt den Rücken kehren und den neuen kirchlichen Stand im engeren Sinn erwählen wollten, der sich einzig und vollständig der Vollkommenheit weihet. Indes hat Gott der Allgütige wiederholt alle Gläubigen ohne Ansehen der Person<sup>10</sup> zu einem Vollkommenheitsleben allüberall eingeladen<sup>11</sup>. Die göttliche Vorsehung griff gerade in unseren Tagen, wo die Welt durch so viele Schandtaten entstellt wird, wunderbar ein zugunsten jener erlesenen und blühenden Scharen, die nicht bloß mit brennender Begeisterung nach persönlicher Vollkommenheit streben, sondern kraft besonderer göttlicher Berufung in der Welt verbleiben und dort die Möglichkeit haben, durchaus gediegene, den Zeitnöten überaus angepaßte Gemeinschaftsformen zu bilden, in denen sie ein Leben führen, das mit dem christlichen Vollkommenheitsideal ganz übereinstimmt.

(8) Wir empfehlen von Herzen die edlen Vollkommenheitsbestrebungen einzelner Gläubigen dem klugen Eifer der Seelenführer in ihrem Bereich. Und nun wenden wir uns selbst diesen Vereinigungen zu, die vor dem Forum der Kirche im

<sup>9</sup> Konstitution „*Conditae a Christo*“ vom 8. Dezember 1900; vgl. *Acta Leonis XIII.* 20. Band, S. 317—327.

<sup>10</sup> 2. Paral. 19, 7; Rom. 2, 11; Eph. 6, 9; Kol. 3, 25.

<sup>11</sup> Mt. 5, 48; 19, 12; Kol. 4, 12; Jak. 1, 4.

äußeren Rechtsbereich ihre Mitglieder zu einer gründlichen Vollkommenheit anzu-  
leiten bestrebt sind. Gemeint sind hierbei jedoch nicht alle Vereinigungen schlecht-  
hin, die in der Welt mit aufrichtigem Herzen nach christlicher Vollkommenheit  
streben, sondern nur jene, die näher an das Wesen des kirchlichen Vollkommenheits-  
standes herankommen, vor allem an die Gesellschaften ohne öffentliche Gelübde  
(Titel XVII), wenngleich sie auch nicht das gemeinsame Leben, sondern andere  
äußere Formen haben. Sie stehen dem Stand der Vollkommenheit recht nahe  
durch ihren inneren Aufbau, durch die hierarchische Ordnung ihrer Leitungsgewalt,  
durch ihre völlige und von keinen anderen Bindungen beschränkte Selbsthingabe,  
die von den eigentlichen Mitgliedern verlangt wird, durch die Profeß, d. h. durch  
das Bekenntnis zu den evangelischen Räten sowie durch Dienstleistung und  
Apostolat.

(9) Diese Verbände tragen von nun an den Namen „weltliche Institute“. Mit  
der Gründung derartiger Vereinigungen wurde nicht ohne besonderes Walten der  
göttlichen Vorsehung in der ersten Hälfte des verfloßenen Jahrhunderts begonnen.  
Die Mitglieder wollten in Treue „die Evangelischen Räte inmitten der Welt be-  
folgen und den Werken der Liebe mit größerer Freiheit nachkommen. Das war  
nämlich infolge der widrigen Zeitverhältnisse den Familien religiöser Genossen-  
schaften völlig oder fast völlig versagt“<sup>12</sup>. Mit den älteren Instituten dieser Art  
hatte man bisher gute Erfahrungen gemacht. In eifriger Tätigkeit hatten sie sich  
hinreichend und in ständig gesteigertem Ausmaß bewährt durch kluge und strenge  
Auswahl bei der Aufnahme ihrer Mitglieder, durch gründliche und genügend lange  
Ausbildung sowie durch eine angemessene Lebensordnung, die sich gleichzeitig  
durch Festigkeit wie durch Beweglichkeit und Spannweite empfahl. Die Mitglieder  
dieser Institute verbleiben in der Welt. Sie sind durch besonderen göttlichen  
Gnadenzug nicht bloß zu innerer, sondern auch zu äußerer und fast klösterlicher  
Gottgeweiheit berufen und können dieselbe genügend sicher und wirksam  
erlangen. So stellen sie ein überaus geeignetes Werkzeug der religiösen Durch-  
dringung und des Apostolates dar. Sie haben sich mithin so mannigfach  
empfohlen, daß der Heilige Stuhl des öfteren „diese Art von Vereinigungen von  
Gläubigen nicht anders als die eigentlichen religiösen Kongregationen be-  
lobigt hat“<sup>13</sup>.

(10) Das erfolgreiche Anwachsen dieser Institute in unseren Tagen offenbart  
immer eindeutiger, unter welch vielfältigen Gesichtspunkten sie zu einer wirk-  
samen Stütze der Kirche und der Seelen werden können. Als ihr Ziel läßt sich  
aufzeigen: ein ständig und überall durchführbares ernsthaftes Leben der Voll-  
kommenheit; Ermöglichung eines solchen Lebens auch in jenen häufigen Fällen,  
in denen der Eintritt in eine kirchenrechtliche klösterliche Genossenschaft unmög-  
lich oder doch nicht ratsam und angemessen ist; wirksame christliche Erneuerung  
von Familie, Beruf und Staat durch innere und tägliche Berührung mit einem  
Lebensstand, der vollkommen und restlos der Heiligung geweiht ist; vielseitiges  
Apostolat und Dienstleistung an Orten, zu Zeiten und in Umständen, die der  
Wirksamkeit und dem Zutritt des Priesters oder von Personen, welche klösterliche  
Kleidung tragen, entzogen sind. Für all diese Aufgaben sind die weltlichen In-  
stitute ohne weiteres einsatzfähig. Demgegenüber haben sich freilich auch Gefahren

<sup>12</sup> Dekret der Heiligen Kongregation für Bischöfe und Ordensleute „*Ecclesia Catholica*“ vom 11. August 1889; vgl. ASS. XXIII, S. 634.

<sup>13</sup> Dekret der Heiligen Kongregation für Bischöfe und Ordensleute „*Ecclesia Catholica*“, l. c.



und Schwierigkeiten herausgestellt, die mit der verhältnismäßig freien Führung dieser Art von Vollkommenheitsleben bisweilen verbunden sind oder sich dabei leicht einschleichen können, so etwa der Verzicht auf den Schutz klösterlicher Kleidung und gemeinsamen Zusammenlebens, die oft mangelnde Überwachung durch die Oberhirten, die die einschlägigen Belange leicht übersehen konnten, und seitens der Obern, die nicht selten weit entfernt wohnten. Es begann denn auch die Diskussion über die rechtliche Natur dieser Institute und über die Absicht des Heiligen Stuhles bei ihrer Gutheißung. Es scheint uns hier angebracht, auf das Dekret der Heiligen Kongregation für Bischöfe und Ordensleute „*Ecclesia Catholica*“ hinzuweisen, das von unserem Vorgänger Papst Leo XIII. seligen Andenkens am 11. August 1889 bestätigt wurde<sup>14</sup>. Dieses Dekret verbot keineswegs Belobigung und Gutheißung derartiger Institute. Es wurde aber der Charakter einer derartigen Anerkennung dahingehend erklärt, daß die Heilige Kongregation durch Belobigung oder Gutheißung solche Institute „den Ordensleuten mit feierlichen Gelübden oder den wirklich zum Ordensstand gehörigen Kongregationen mit einfachen Gelübden nicht gleichstelle, sondern daß sie nur als fromme Vereinigungen anerkannt würden, in denen zum Unterschied von klösterlichen Genossenschaften neben anderen Bestandteilen, die diesen Instituten nach heutiger kirchenrechtlicher Ordnung fehlten, vor allem die eigentliche Ordensprofeß nicht abgelegt werde. Wenn jedoch Gelübde abgelegt würden, so seien diese als Privatgelübde anzusehen, nicht als öffentliche, die im Auftrag der Kirche von den rechtmäßigen Obern angenommen werden“. Außerdem, so fügte die gleiche Heilige Kongregation hinzu, werde Belobigung oder Gutheißung wesentlich davon abhängig gemacht, daß sie dem jeweiligen Oberhirten voll und ganz bekannt und rechtlich unterstellt seien. Diese Vorschriften und Erklärungen der Heiligen Kongregation für Bischöfe und Ordensleute trugen nicht wenig bei zur Klärung der rechtlichen Natur dieser Institute. Sie haben deren Entwicklung und Fortschritt nicht gehindert, sondern sie richtunggebend beeinflußt.

(11) Im gegenwärtigen Jahrhundert haben sich nun die weltlichen Institute in aller Stille vermehrt und mannigfache, von einander recht verschiedene Formen angenommen. Teils sind sie selbständig, teils sind sie in verschiedener Weise mit klösterlichen Genossenschaften oder mit Gesellschaften vereinigt. Die Apostolische Konstitution „*Conditae a Christo*“ hatte für derartige Formen keine Vor- sorge getroffen. Sie befaßte sich lediglich mit den klösterlichen Kongregationen. Auch das kirchliche Gesetzbuch schwieg absichtlich von diesen Instituten und überließ die Regelung dieser Frage einer kommenden Gesetzgebung, da die Entwicklung damals noch nicht genügend reif dafür war.

(12) Wir haben nun diese Fragen des öfteren betrachtet im Bewußtsein Unserer Verantwortung und mit väterlicher Liebe zu jenen Seelen, die so hochherzig in der Welt nach Heiligkeit streben. Wir waren ferner darauf bedacht, eine weise und strenge Unterscheidung solcher Vereinigungen durchzuführen und nur jene als wirkliche Institute anzuerkennen, die sich rechtsverbindlich zu einem vorbehaltlosen Vollkommenheitsleben bekennen. Es sollen jene Gefahren vermieden werden, die die Gründung immer neuer Institute mit sich bringt. In nicht seltenen Fällen tritt man nämlich in unkluger Weise und ohne Einholung des nötigen Rates an ihre Gründung heran. Es sollen jene Institute, welche die Gutheißung verdienen, die besondere rechtliche Verfassung erhalten, die ihrer Natur, ihrem Zweck und den Verhältnissen in geeigneter Weise entspricht. Es ist daher Unser

<sup>14</sup> Vgl. ASS. XXIII, S. 634.

Wille und Entschluß, eben das für die weltlichen Institute zum Abschluß und zur Vollendung zu bringen, was Unser Vorgänger Papst Leo XIII. seligen Andenkens für die Kongregationen mit einfachen Gelübden durch die Apostolische Konstitution „*Conditae a Christo*“<sup>15</sup> so klug und weise geleistet hat. Wir bestätigen somit durch das vorliegende Schreiben das Generalstatut der weltlichen Institute, das von der Hohen Kongregation des Heiligen Offiziums gemäß ihrer Zuständigkeit eine sorgfältige Überprüfung erfahren hat und von der Heiligen Kongregation für Ordensleute nach Unserem Auftrag und unter Unserer Leitung sorgsam geordnet und gefaßt wurde. Kraft Unserer Apostolischen Autorität erklären, beschließen und verordnen Wir all das, was im Folgenden enthalten ist.

(13) Mit der Ausführung dieser Konstitution betrauen Wir die Heilige Kongregation für Ordensleute und übergeben ihr alle notwendigen und entsprechenden Vollmachten.

### Sondergesetz für weltliche Institute

Artikel I: Gesellschaften von Geistlichen oder Laien, deren Mitglieder sich zu einem Leben nach den evangelischen Räten bekennen mit dem Ziel der christlichen Vollkommenheit und der vollen Ausübung des Apostolates, werden zum Unterschied von anderen gewöhnlichen Vereinigungen von Gläubigen (Kirchliches Gesetzbuch II. Buch, 3. Teil) zweckmäßig mit dem Sondernamen Institute oder weltliche Institute bezeichnet. Sie unterstehen den Vorschriften der vorliegenden Apostolischen Konstitution.

Artikel II: § 1. Da in den weltlichen Instituten weder die drei öffentlichen Gelübde (Kanon 1308, § 1 und 488, 1) abgelegt werden, noch allen ihren Mitgliedern die Verpflichtung zu gemeinsamem Leben mit Dachgemeinschaft nach Maßgabe der kirchenrechtlichen Vorschriften auferlegt wird (Kanon 487 ff und 673 ff), gilt für sie folgendes:

1. Sie sind nach den kirchenrechtlichen Vorschriften keine klösterlichen Genossenschaften oder Gesellschaften mit gemeinsamem Leben (Kanon 673 § 1) und können im eigentlichen Sinn als solche nicht bezeichnet werden.
2. Sie sind durch das eigene und besondere Recht, das für klösterliche Genossenschaften oder für Gesellschaften mit gemeinsamem Leben gilt, nicht verpflichtet und können es für sich auch nicht in Anspruch nehmen, soweit nicht eine Vorschrift dieses Rechtes, vor allem jenes, das für Gesellschaften ohne öffentliche Gelübde gilt, rechtmäßig und ausnahmsweise für sie angepaßt und auf sie angewandt wird.

§ 2. Unbeschadet der allgemeinen Bestimmungen des Kirchenrechtes, die auf sie Anwendung finden, gelten als Sonderrecht für die Institute folgende Vorschriften, die ihrer besonderen Natur und Beschaffenheit genauer entsprechen:

1. Die allgemeinen Vorschriften dieser Apostolischen Konstitution, die das eigentliche Grundgesetz aller weltlichen Institute darstellt.
2. Die Vorschriften, die die Heilige Kongregation für Ordensleute nach Maßgabe von Notwendigkeit und Erfahrung für alle oder für einen Teil dieser Institute erläßt, wobei es gleichbleibt, ob die Apostolische Konstitution dadurch ausgelegt, ergänzt oder angepaßt wird.
3. Die besonderen Satzungen, die nach den Vorschriften der folgenden Artikel (Artikel V bis VIII) gutgeheißen sind und welche die allgemeinen Rechts-

<sup>15</sup> Vgl. *Acta Leonis XIII.*, 20. Band, S. 317—327.

vorschriften sowie die oben genannten Sonderbestimmungen (Nr. 1 und 2) in kluger Weise dem Zweck, den Bedürfnissen und den Umständen der einzelnen Institute anpassen, die darin in nicht geringem Maße voneinander abweichen.

Artikel III: § 1. Wenn eine religiösen Zwecken dienende Vereinigung von Gläubigen nach Maßgabe der folgenden Artikel als weltliches Institut errichtet werden soll, sind außer den gemeinrechtlichen Erfordernissen nachstehende Bedingungen (§§ 2 bis 4) erforderlich:

§ 2. Lebensweihe und Bekenntnis zur christlichen Vollkommenheit (Profeß):

Wer als Mitglied im engeren Sinn in ein Institut aufgenommen werden will, muß außer jenen Übungen der Frömmigkeit und Selbstverleugnung, die alle nach christlicher Vollkommenheit Strebenden verpflichten, diese Vollkommenheit wirksam anstreben in der besonderen hier angegebenen Weise:

1. Durch ein vor Gott abgelegtes Bekenntnis (Profeß) zur Ehelosigkeit und vollkommenen Keuschheit, das nach Maßgabe der Satzungen durch ein Gelübde, einen Eidschwur oder durch eine im Gewissen verpflichtende Weihe bekräftigt wird.
2. Durch ein Gehorsamsgelübde oder -versprechen, wodurch eine beständige Verpflichtung zur Ganzhingabe an Gott und an die Werke der Liebe oder des Apostolates besteht und wodurch die Mitglieder in allen Dingen und immer nach Maßgabe der Satzungen der Leitung und Führung der Obern innerlich unterstellt bleiben.
3. Durch ein Armutsgelübde oder -versprechen, kraft dessen sie den freien Gebrauch zeitlicher Güter nicht behalten; dieser ist vielmehr nach Maßgabe der Satzungen beschränkt und begrenzt.

§ 3. Aufnahme von Mitgliedern in Einzelinstitute und die sich daraus ergebende Bindung:

Die Bindung zwischen weltlichem Institut und seinen eigentlichen Mitgliedern muß folgende Eigenschaften haben:

1. Sie muß nach Maßgabe der Satzungen beständig sein, und zwar entweder ewig oder zeitlich; in letzterem Fall ist sie nach Ablauf der bestimmten Zeit zu erneuern (Kanon 488, 1).
2. Sie muß derart wechselseitig und vollständig sein, daß sich das Mitglied nach Maßgabe der Satzungen völlig dem Institut übergibt. Das Institut übernimmt dafür die Sorge und Verantwortung für das Mitglied.

§ 4. Gemeinsame Niederlassungen und Häuser der weltlichen Institute:

Die weltlichen Institute müssen nach Maßgabe von Notwendigkeit oder Nützlichkeit ein oder mehrere Gemeinschaftshäuser haben, auch wenn laut rechtlicher Vorschrift (Artikel II § 1) für alle Mitglieder gemeinsames Leben oder Dachgemeinschaft nicht vorgeschrieben ist. Diese Häuser dienen folgenden Zwecken:

1. In ihnen muß vor allem die Ober- oder Gebietsleitung ihren Sitz haben.
2. Sie sind Aufenthalts- oder Einberufungsort für die Erteilung oder Vervollständigung der Ausbildung der Mitglieder, für geistliche Übungen und ähnliches.
3. In diesen Häusern können jene Mitglieder Aufnahme finden, die wegen geschwächter Gesundheit oder aus anderen Gründen nicht mehr in der Lage sind, für sich selbst zu sorgen, oder für die es nicht dienlich ist, daß sie sich in ihrer Wohnung oder bei anderen privat aufhalten.

Artikel IV: § 1. Die weltlichen Institute (Artikel I) unterstehen der Heiligen Kongregation für Ordensleute, unbeschadet des Rechtes der Heiligen Kongregation für die Verbreitung des Glaubens nach Maßgabe von Kanon 252 § 3 bezüglich jener Gesellschaften und Seminare, die für die Missionen bestimmt sind.

§ 2. Für jene Vereinigungen, deren Art oder Zweckbestimmung mit der in Artikel I gegebenen Beschreibung nicht vollständig übereinstimmt oder denen ein in Artikel I oder III dieser Apostolischen Konstitution angeführter Wesenszug fehlt, gilt das allgemeine kirchliche Vereinsrecht (Kanon 684 ff.). Sie unterstehen der Heiligen Konzilskongregation, vorbehaltlich der Bestimmungen von Kanon 252 § 3 für die Missionsgebiete.

Artikel V: § 1. Für die Gründung weltlicher Institute und für die Verleihung des Charakters einer juristischen Person nach Maßgabe von Kanon 100 § 1 und 2 sind die Bischöfe zuständig. Nicht zuständig sind Kapitular- oder Generalvikare.

§ 2. Die Bischöfe sollen jedoch eine Gründung derartiger Institute ohne Befragen der Heiligen Kongregation für Ordensleute nach Maßgabe von Kanon 492 § 1 und des folgenden Artikels weder vornehmen noch gestatten.

Artikel VI: § 1. Damit die Heilige Kongregation für Ordensleute bei der Vorberatung über die Errichtung von Instituten nach Artikel V § 2 den Bischöfen die Gründungserlaubnis erteilt, muß ihr sinngemäß nach ihrem eigenen Ermessen unterbreitet werden, was in den von der gleichen Heiligen Kongregation erlassenen Vorschriften (Nr. 3 bis 5) für die Errichtung von Kongregationen oder Gesellschaften mit gemeinsamem Leben, die dem Diözesanrecht unterstehen, festgelegt ist; außerdem sind alle sonstigen Belange mitzuteilen, die nach Stil und Praxis der gleichen Heiligen Kongregation herkömmlich sind oder in Zukunft eingeführt werden.

§ 2. Erteilt die Heilige Kongregation für Ordensleute dem Bischof die Genehmigung, dann steht nichts im Weg, daß er sein nunmehr eigenes Recht frei wahrnimmt und die Errichtung durchführt. Er soll es aber nicht unterlassen, die gleiche Heilige Kongregation von der erfolgten Gründung amtlich zu verständigen.

Artikel VII: § 1. Erhält ein weltliches Institut vom Heiligen Stuhl die Bestätigung oder das Belobigungsdekret, dann wird es dadurch zu einem Institut päpstlichen Rechtes (Kanon 488, 3; 673 § 2).

§ 2. Weltliche Institute diözesanen Rechtes bedürfen zur Erlangung des Belobigungs- oder Bestätigungsdekretes allgemein jener Erfordernisse, die in den Vorschriften (Nr. 6 ff.) und nach Stil und Praxis der Heiligen Kongregation für Ordensleute sinngemäß nach Ermessen der gleichen Heiligen Kongregation für Kongregationen und Gesellschaften mit gemeinsamem Leben vorgeschrieben und festgelegt sind oder in Zukunft eingeführt werden.

§ 3. Das Verfahren bei der ersten, bei einer etwa erforderlichen weiteren und bei der endgültigen Gutheißung dieser Institute und ihrer Satzungen ist folgendes:

1. Wenn die Frage in der herkömmlichen Weise vorbereitet und durch wenigstens ein ausführliches Ratgebergutachten erläutert ist, findet unter Vorsitz des Hochwürdigsten Sekretärs dieser Heiligen Kongregation oder seines beauftragten Stellvertreters im Konsultorenausschuß die erste amtliche Erörterung statt.



2. Die gesamte Frage wird sodann zur Prüfung und Entscheidung der Vollversammlung der Heiligen Kongregation unterbreitet. Diese tagt unter Vorsitz S. Eminenz des Kardinalpräfekten. Nach Maßgabe von Notwendigkeit und Nutzen werden zu eingehenderer Behandlung der Frage Sachverständige oder besonders kundige Konsultoren eingeladen.

3. Der Entschluß der Vollversammlung ist von S. Eminenz dem Kardinalpräfekten oder vom Hochwürdigsten Sekretär dem Heiligen Vater in Audienz vorzutragen und seinem höchsten Urteil zu unterstellen.

Artikel VIII: Die weltlichen Institute unterstehen den Ortsüberhirten nach Maßgabe der Rechtsvorschriften für nicht exempte Kongregationen und Gesellschaften mit gemeinsamem Leben. Außerdem sind sie den Sondergesetzen unterstellt, soweit solche bestehen oder in Zukunft erlassen werden.

Artikel IX: Die innere Leitung der weltlichen Institute kann in hierarchischer Form nach dem Vorbild der Leitung klösterlicher Genossenschaften und Gesellschaften mit gemeinsamem Leben sinngemäß nach Ermessen der gleichen Heiligen Kongregation je nach Natur, Zweck und Umständen geordnet werden.

Artikel X: Die vorliegende Apostolische Konstitution ändert nichts an den Rechten und Pflichten jener Institute, die bereits gegründet und von den Bischöfen nach Befragen des Heiligen Stuhles oder vom Heiligen Stuhl selbst gutgeheißen wurden.

Vorstehendes verordnen, erklären und bekräftigen Wir hiermit und verfügen gleichzeitig, daß diese Apostolische Konstitution jetzt und in Zukunft immer fest, gültig und wirksam sein und daß sie ihre volle und unverminderte Rechtswirkung erlangen und behalten soll, ungeachtet entgegenstehender Verfügungen, auch wenn sie ganz besondere Beachtung verdienen sollten. Niemandem ist es daher erlaubt, diese von Uns veröffentlichte Konstitution zu entkräften oder ihr in verwegendem Wagemut zuwiderzuhandeln.

Gegeben zu Rom bei St. Peter am 2. Februar, dem Fest Maria Lichtmeß im Jahre 1947, im 8. Jahr Unseres Pontifikates.

Pius XII.

## Das Taufjahrgedächtnis

### Ein Stück untergegangener Tauffrömmigkeit<sup>1)</sup>

Von Professor Dr. Balthasar Fischer, Trier

Henri Bremond († 1934) erzählt im neunten Bande seiner monumentalen Geschichte der neueren französischen Frömmigkeit<sup>2)</sup>, dort wo er das Nachklingen der

<sup>1)</sup> Die Studie verarbeitet die Ergebnisse einer vom Verfasser im Sommersemester 1946 gehaltenen Seminarübung über „Formen der nachtridentinischen Tauffrömmigkeit“.

<sup>2)</sup> H. Bremond, *Histoire Littéraire du Sentiment Religieux en France* IX (Paris 1932): *La vie chrétienne sous l'Ancien Régime*. Der Band wird im Folgenden nur mit Verfassername und Seitenzahl zitiert. Kurz vor Bremond hatte sich zur Geschichte der französischen Tauf- und Taufjahrsfrömmigkeit geäußert P. Doncoeur SJ., *Retours en chrétienté I: Le Baptême. Us et coutumes de chez nous: Etudes* 204 (1930), 385/408; auch dieser Aufsatz wird im Folgenden nur mit Verfassername und Seitenzahl zitiert. Die später erschienene Buchausgabe war mir nicht zugänglich.

wunderbaren „*dévotion au baptême*“ des Ancien Régime bis tief ins 19. Jahrhundert zeigen will, eine Episode aus seinem eigenen Leben. Als er eines Tages den heiligmäßigen und geistvollen Jesuitenpater Joyard besuchte, habe dieser in der eben begonnenen Unterhaltung plötzlich innegehalten, auf die Uhr geschaut und gesagt: „Zu dieser Stunde bin ich getauft worden heute vor 64 Jahren. Lassen Sie mich in die Kapelle gehen. Diese Andacht ist mir lieb; ich habe sie kein Jahr versäumt.“ Bremond schließt die Erzählung mit dem wehmütigen Stoßseufzer: „Wie weit sind wir davon entfernt, die genaue Stunde unserer Taufe zu wissen, und wie viele wissen nicht einmal den Tag!“<sup>3</sup>

Die Wehmut des Historikers der Frömmigkeit ist nicht unangebracht. Er weiß zu gut, daß es ein mehr als tausendjähriger Strom christlicher Tauffrömmigkeit ist, der hier im dünnen Erdreich des 19. Jahrhunderts traurig versickert. Die vorliegende Untersuchung will im Rahmen einer knappen historischen Skizze den Lauf dieses Stromes absdreiten. Deutlich zeichnen sich zwei Phasen ab: das Zeitalter des öffentlichen und das des privaten Taufjahrgedächtnisses.

## I.

Solange nicht nur Dogmatiklehrbuch und Katechismus, sondern noch die lebendig gelebte Frömmigkeit im Tauftag das große und entscheidende österliche Grundereignis des Lebens sah, war das Bedürfnis nach dankbar-frohem Jahrgedächtnis dieses Grundereignisses unabweisbar. Es ist überaus bezeichnend, daß es schon in einer Zeit aufwacht, in der noch die Osternacht als die große jährliche Taufnacht jedesmal zugleich für die bereits Getauften unvergänglich einprägsames Taufjahrgedächtnis bedeutete; trotzdem wollen die (erwachsenen) Täuflinge der Osternacht des vergangenen Jahres daneben den wirklichen Jahrestag ihrer Taufe festlich begehen, und so schafft man für sie das sog. *Pascha annotinum*<sup>4</sup>, ein jährliches Taufjahrgedächtnisfest, das grundsätzlich, wie sein von „*annus*“ abzuleitender Name es sagt, jeweils am genauen Monatsdatum der letztjährigen Osterfeier zu halten war, und von dem wir wissen, daß es in Rom bereits im 6. Jahrhundert begangen wurde<sup>5</sup>. Man ist allerdings später von dieser ursprünglichen Ansetzung wegen der mit ihr immer wieder gegebenen liturgischen Unzuträglichkeiten (*Pascha annotinum* in der Karwoche oder in der Fastenzeit!) vielfach abgegangen und hat statt dessen einen stehenden Termin im Raume der Osterfeier gewählt, mit Vorliebe den Montag nach dem Weißen Sonntag.

Es sollte diesem altrömischen Tauffest zwar in den Liturgiebüchern des Abendlandes eine fast tausendjährige Lebensdauer beschieden sein, aber man spürt auf diesem tausendjährigen Wege doch deutlich die wachsende Aushöhlung, die mit dem Wandel der abendländischen Taufpraxis unvermeidlich war. Schon der Übergang zur ausschließlichen Kindertaufe mußte sich als ein schwerer Schlag für ein Fest auswirken, das als Erneuerung des Taufelerlebnisses gedacht war. Solange man allerdings die Kinder noch ausschließlich im Raume der österlichen Jahres-

<sup>3</sup> Bremond 40, Anm. 3.

<sup>4</sup> Die grundlegende Untersuchung von Ad. Struckmann, *Pascha annotinum* (Roermond 1925) war mir nicht zugänglich; vgl. die kurze Inhaltsangabe im Jb. f. Liturgiewiss. V (1925), Bespr. 120. Zum Folgenden vgl. in der Hauptsache die klarste unter den vielen verworrenen Darstellungen des Gegenstandes bei C. Chardon, *Histoire des Sacrements*, Livre I, Partie II, Chap. XI (Migne, *Theologiae Cursus Completus*, Tom. XI (Paris 1841), 147/50).

<sup>5</sup> Die Priestertexte des Meßformulars finden sich zuerst im ältesten Gelasianum; vgl. Migne, PL 74, 118. (Die Ausgabe von Wilson war mir nicht zugänglich.)

feier, in der Oster- oder höchstens noch in der Pfingstnacht bzw. später am Kar- und Pfingstsamstag taufte, war eine Umgestaltung des Pascha annotinum denkbar. Tatsächlich hat man ein Fest der Eltern und Paten aus ihm gemacht, die in dankbarer Erinnerung an das österliche Taufgeschehen im vergangenen Jahr (und sicherlich auch an die eigene sich gleichfalls jährende Taufe) sich mit den Täuflingen im Gotteshaus zur festlichen Opferfeier und anschließend in den Häusern zu festlichem Mahl versammelten. Gewiß wird manches nicht unmittelbar beteiligte fromme Gemeindemitglied sein eigenes Taufjahrgedächtnis durch Mitfeier dieses festlichen Gottesdienstes begangen haben. Aber schon gegen Ende dieses Zeitraums der österlichen Kindertaufe erklingt die bewegte Klage Bernolds von Konstanz († 1100), das jährliche Taufgedächtnis des Pascha annotinum werde nur noch von wenigen gehalten, obwohl die *libri authentici* es enthielten<sup>6</sup>. Als bald darauf der Ostertauftermin zugunsten der Taufspendung jeweils unmittelbar nach der Geburt aufgegeben wurde, mußte das den Todesstoß für das alte, gemeinsame österliche Taufjahrgedächtnis bedeuten. Man scheint zwar da und dort versucht zu haben, es als jährliches Taferinnerungsfest der Gemeinde aufrechtzuerhalten; in Münster ist es noch 1260, in Senlis in Frankreich gar noch 1521 bezeugt<sup>7</sup>; aber allein die Tatsache, daß der verballhornte Name „Pascha annotativum“<sup>8</sup> aufkommen konnte, zeigt, wie wenig man verstand, was eigentlich mit dem weiterlebenden Feiertag gemeint war. Im Ritualentwurf Papst Gregors XIII. vom Jahre 1584<sup>9</sup> haben wir den letzten vergeblichen Versuch einer Wiederbelebung des alten öffentlichen Taufjahrgedächtnisses vor uns; seine Zeit war vorüber; wenn es weiterleben sollte, dann konnte es das nur, der gewandelten Taufpraxis entsprechend, in der Gestalt des privaten Taufjahrgedächtnisses. Wir werden sehen, wie der große Seelsorger auf dem Mailänder Bischofsstuhl in den gleichen Jahren, in denen Papst Gregor vergeblich das alte Pascha annotinum zu erneuern versucht, die entscheidende Wende zum privaten Taufjahrgedächtnis inauguriert wird.

Es sei allerdings zuerst noch auf zwei bisher wohl nicht erkannte, auf den ersten Blick auch nicht mehr als solche erkennbare Reste hingewiesen, in denen das alte Pascha annotinum bis in unsere Tage hineinragt. Einmal hat sich auf französischem<sup>10</sup> und analog auf moselländischem Boden<sup>11</sup> vereinzelt eine kirmesartige Ausgestaltung des Montags nach dem Weißen Sonntag erhalten, deren Ansatz wohl nur zu erklären ist, wenn wir hier den leergewordenen Rahmen des alten Pascha annotinum vor uns haben. Auf der anderen Seite ist die Erneuerung der Taufgelübde, die wir heute als unabdingbaren Bestandteil der Erstkommunion-

<sup>6</sup> *Micrologus*, cap. 56 (Migne, PL 151, 1018). Im cap. 53 des gleichen Werkes wird die Karsamstagstaufe der Kinder noch als allgemeine Sitte angesehen; schon das 12. Jahrhundert bringt die Abkehr von der österlichen Kindertaufe; vgl. J. Baur, *Die Spendung der Taufe in der Brixner Diözese in der Zeit vor dem Tridentinum* (Innsbruck 1938), 93.

<sup>7</sup> Bremond 36.

<sup>8</sup> So etwa in der liturgischen Summe des MA's, bei Durandus, *Rationale Divinorum Officiorum*, Tom. I, Lib. VII, cap. I, num. 38 (Lugduni 1612), 430 v.

<sup>9</sup> Doncoeur 403.

<sup>10</sup> Hier habe ich sie in Reims 1931 selbst erlebt, wobei mir auffiel, daß der Tag altertümlich-feierlich „Lundi de Quasimodo“ genannt wurde.

<sup>11</sup> Hier stellt das „Knippmontag“ genannte Kodemer Volks- und Eierfest am Montag nach Weißen Sonntag eine auffällige und wohl nicht zufällige Parallele zum Reimser „Lundi de Quasimodo“ dar. Daß das Pascha annotinum in foro mit Festmahl u. ä. begangen wurde, ist schon bei Ruotbert von St. Gallen († 916) bezeugt; vgl. A. J. Binterim, *Denkwürdigkeiten der Christ-Katholischen Kirche* V/2 (1838), 248.

feier am Weißen Sonntag empfinden, ein Erbe des Pascha annotinum; denn sie ist schon in der Gemeindeliturgie des Weißen Sonntags bezeugt, ehe dieser zum Erstkommunionssonntag geworden war; bei J. M. Sailer lesen wir: „Um der (am Weißen Sonntag üblichen) Erneuerung des Taufbundes mehr Leben zu verschaffen, haben weise Seelensorger auch die erste Kommunion der Kinder auf den Weißen Sonntag verlegt“<sup>12</sup>. Offenbar ist hier ein Element, auf das das Pascha annotinum nicht verzichten konnte, wenn es die anwesenden Erwachsenen miteinbegreifen wollte, beim Untergang des alten Festes an den benachbarten Weißen Sonntag abgegeben worden.

## II.

Während so der Hauptstamm des öffentlichen gemeinsamen Taufjahrgedächtnisses des Pascha annotinum langsam abstarb, begann, aus ihm herauswachsend, der Nebenzweig des privaten Taufjahrgedächtnisses aufzublühen. Selbst wenn das heraufkommende Zeitalter nicht das der individuelleren Frömmigkeit gewesen wäre, hätten innere Notwendigkeiten in diese Richtung gewiesen. War man schon nicht mehr an Ostern getauft, so beging man eben an seinem eigenen Taufjahrestag sein privates Pascha annotinum. So bedauerlich die damit vollzogene Lösung des jährlichen Taufgedenkens von seinem alten österlichen Mutterboden war, so wenig die neue Form den mystischen Gemeinschaftscharakter der Taufe aufleuchten lassen konnte, so sehr mochte man auf der anderen Seite hoffen, daß diesem privaten Feiertag eine besondere Innigkeit anhaften werde, wie sie der jährlich gemeinsame Tauffeiertag wohl kaum immer zu entzünden vermocht hatte.

Es ist als sicher anzunehmen, daß diese so naheliegende Übung des privaten Taufjahrgedächtnisses schon lange neben dem Pascha annotinum geübt worden war. Am 8. Mai 1425 z. B. stiftete Jean Rabateau, Präsident des Stadtrates zu Paris, der Gastgeber der hl. Johanna von Arc in Poitiers, ein jährlich am 8. Mai, seinem Tauftag, in der Liebfrauenkirche zu Fontenay-le Comte, seiner Taufkirche, zu haltendes Amt, ja schon nahezu ein Jahrtausend früher ist eine Urkunde des Frankenkönigs Chlodwig (der ausnahmsweise nicht an Ostern, sondern an Weihnachten 496 getauft war) datiert: „primo nostrae susceptae chrismatis anno“<sup>13</sup>.

Die entscheidende „Umschaltung“ vom öffentlichen zum privaten Taufjahrgedächtnis geschieht durch den hl. Karl Borromäus. Mit dem im Tridentinum machtvoll wiedererwachten Sinn für die sakramentale Welt, mit dem ihm eigenen Gespür für das der jeweiligen Seelsorgssituation Angemessene tritt er für die private Gestalt des altherwürdigen jährlichen Tauffestes ein. In den Beschlüssen des letzten und sechsten der von ihm geleiteten Mailänder Provinzialkonzile vom Jahre 1582 lesen wir:

„Religiosi instituti olim fuit, diem Baptismi quotannis a fidelibus pie celebrari; id quod S. Gregorius Nazianzenus aliquando ostendit. Quae sane institutio cum ad pietatis Christianae cultum piamque morum disciplinam non parum adiumenti imprimis adiutrice Dei gratia afferre possit: eam in usum revocari vehementer in Domino cupimus. Parodus et confessarius, prout occasio tulerit, cohortationis officio in id incumbant, ut fidelium, quorum curam gerunt, unusquisque quo die baptizatus est, quotannis ardentiore prece, elemosina, si per facultates potest, omnique charitatis opere atque officio spiritalisque gaudii

<sup>12</sup> J. M. Sailer, Sämtliche Werke, hrsg. von J. Widmer XVIII (Sulzbach 1835), 179.

<sup>13</sup> Donceour 401 f.



celebritate recolat, memor se dyrographo damnationis deleto haereditatis caelestis participem in Christo Domino factum esse. Qua in cogitatione cum semper alias fereque in singulos dies, ut beatus Chrysostomus monet, tum eo potissimum die sancte sese excitet ad praeclaram illam sponsionem et christianam professionem, quam in sacro lavacro per sponsores solemniter edidit . . . Parentum cura sit diem ob eam causam notare, quo eorum filius Christo renatus est; ideoque parodius cum baptizaverit, moneat etiam ut id ab illis fiat praeter scriptionem quam ipse eo de genere in codicem statum parodiale referre debet. Baptismi vero dies, qui solemnem illam abrenunciationis sponsionem professionemque insignis est, ad omnem pietatis exercitationem usumque, non pompis saeculi, non conviviorum apparatus, non luxu, non operibus tenebrarum, cum dies lucis sit, celebretur, sed sanctae caritatis erga Deum ergaque proximum officii.“<sup>14</sup>

Das Echo dieser Stimme in der Folgezeit ist bedeutend, wie überhaupt das Echo der Mailänder Provinzialkonzilien durch die ganze seelsorgliche Erneuerungsbewegung der nachtridentinischen Zeit hindurchklingt. Erst H. Bremonds Forschungen haben uns die Augen für die Rolle der „*dévotion au baptême*“ in der Frömmigkeit des französischen 17. und 18. Jahrhunderts geöffnet; eine der wichtigsten Formen dieser Tauffrömmigkeit („*la pratique des pratiques*“ nennt sie Bremond<sup>15</sup>) ist aber das im Sinne des hl. Karl mit pneumatischer Freude begangene Taufjahrgedächtnis, auf das die Ritualien der Zeit immer wieder unter offenen Entlehnungen aus dem obigen Mailänder Konzilstext hinweisen<sup>16</sup>. Bischof Antoine Godeau von Grasse, bekannt als Literat und Kirchenhistoriker († 1672), schreibt unter dem 29. September 1641: „Der heutige Tag ist mein Tauftag. Die alten Christen machten jedes Jahr aus ihm einen hohen Feiertag, und ich bin der Ansicht, daß das eine sehr heilige Gewohnheit war.“ In der Lebensbeschreibung des edlen Kanonikus Bénigne Joly († 1694 in der Pestkrankenpflege) heißt es: „Er betrachtete den Tag, an dem er durch die heilige Taufe Kind Gottes und der Kirche geworden war, als den glücklichsten Tag seines Lebens. Er war für ihn ein besonderer Feiertag . . . Er pflegte an ihm die Taufgelübde zu erneuern . . . Man fand unter seinen Papieren die Erneuerungsformel, von seiner eigenen Hand geschrieben.“<sup>17</sup>

In der Form dieser Taufgelübdeerneuerung zeigt das fromme Frankreich des 17. und 18. Jahrh. eine besonders glückliche Hand. Hier bewährt es sich als ein Zeitalter machtvoll aufstrebender liturgiegeschichtlicher Wissenschaft, in dem die Forschungen eines Louis Thomassin († 1695), eines Jean Mabillon († 1707), eines Eusèbe Renaudot († 1720), eines Edmond Martène († 1739) in ihrer Auswertung dem Frömmigkeitsleben zugute kommen. Vergleichende Liturgiewissenschaft hatte aus den Taufriten des Ostens ein (übrigens dort heute noch vertrautes<sup>18</sup>) uraltes Zwischenglied zwischen abrenuntiatio Satanae und professio fidei zu Tage gefördert: die „Zuschwörung“ an Christus. Nachdem der Täufling (unter abwehrendem Blasen und Speien) nach Westen gewandt, dem Teufel widersagt hatte, wandte er sich ostwärts, um Christus „zuzusagen“. Dem „*a p o t assomai to Satana*“ ent-

<sup>14</sup> Acta Ecclesiae Mediolanensis I (Lugduni 1682), 247 f.

<sup>15</sup> Bremond 35.

<sup>16</sup> Z. B. das Motiv, daß der Tauftag „*ardentior prece*“ zu begehen sei, taucht wörtlich im Pariser Rituale des beginnenden 18. Jahrhunderts (Bremond 37) auf und steht noch — unter ausdrücklicher Berufung auf Karl Borromäus — in dem von 1839.

<sup>17</sup> Bremond 37.

<sup>18</sup> Vgl. Taufe und Firmung im Byzantinischen Ritus, übertr. von Leo v. Rudloff OSB. = Heilige Feiern der Ostkirche I (Paderborn 1938), 23 f.

sprach das „syn tassomai to Christo“<sup>19</sup>. Es ist zum Verständnis dieser Formeln wichtig, daß man sich ihrer Herkunft aus dem Militärsprachgebrauch bewußt ist; es geht um das Heraustreten aus der Schlachtreihe („taxis“) Satans und das Hineintreten in die Schlachtreihe Christi. Neuere Forschungen haben einwandfrei gezeigt, daß an dieser Stelle der alten Tauf liturgie bewußte Parallelen zum Fahnen-eid des Soldaten vorliegen<sup>20</sup>. Von hier aus wird das „Abrenuntio tibi, Satana. Consentio tibi Christe“ zum Grundmotiv der Taufferinnerungsformeln des 17. und 18. Jahrh. in Frankreich<sup>21</sup>. Als vielleicht gültigstes Beispiel sei die Formel angeführt, die der hl. Johannes Eudes († 1680) für die tägliche Taufferneuerung am Morgen und am Abend vorschlägt:

Abrenuntio tibi, Satana.  
Adhaereo tibi, Christe,  
Redemptor meus, Caput meum  
Et Vita mea carissima<sup>22</sup>.

Selbstverständlich bleibt daneben das Apostolische Glaubensbekenntnis, wie es das von jeher war<sup>23</sup>, klassische Taufferinnerungsformel, aber man wird zugeben müssen, daß zumindest dem durchschnittlichen Beter die obige Eudes'sche Formel den Entscheidungscharakter des Tauf- und Taufferinnerungsgeschehens mit viel unmittelbarer Gewalt zum Bewußtsein bringt. Hinter aller intellektuellen Zustimmung zu einzelnen Glaubenssätzen wird die entscheidende Tiefenschicht des Ja- und Du-Sagens zu Christus deutlich, und das vorausgehende Nein zu Satan ist nur dazu angetan, diese Deutlichkeit noch zu unterstreichen.

Es hat übrigens nicht den Anschein, als ob diese Taufftag-Frömmigkeit auf die klerikale und klösterliche Welt des 17. und 18. Jahrh. beschränkt geblieben wäre. Die zeitgenössischen Andachtsbücher in der Hand des Volkes geben die Gewißheit, daß sie in starker Breitenwirkung ständig an Volkstümlichkeit gewann<sup>24</sup>. Offenbar hat sich der Seelsorgsklerus im Sinne des Mailänder Konzilsbeschlusses und der entsprechenden Mahnungen in den Ritualien der Bewegung angenommen.

Auf dem Wege über französische Ritualien hat die Bewegung denn auch auf trierisches Gebiet übergegriffen. In dem stark mit französischen Texten durchsetzten Rituale Kurfürst Johann Philipps von Walderdorf vom Jahre 1767 lesen wir in den Vorbemerkungen zum Taufritus im Kapitel, das von den Paten und Patinnen handelt:

„Monebit susceptores parodus, Baptismi diem ab infantis parentibus esse notandum, ut cum adoleverit, diem quo baptizatus est, ex instituto patrum quo-

<sup>19</sup> Vgl. Fr. J. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze = Liturgiegeschichtliche Forschungen, Heft 2, (Münster 1918), 1/10.

<sup>20</sup> Vgl. Fr. J. Dölger a. a. O. 114 f.

<sup>21</sup> Bremond 10 f.

<sup>22</sup> Oeuvres Complètes du Vénérable Jean Eudes, Tome II (Vannes 1906), 242. Es ist zu beachten, daß Eudes das Schlußglied (vita mea carissima) nach seiner eigenen Erläuterung (243) eucharistisch verstanden wissen will. Hier steht die richtige und wichtige Erkenntnis im Hintergrund, daß die Tauffrömmigkeit eines Zeitalters, das statt auf das Taufferlebnis auf Taufreflektion angewiesen ist, gut daran tut, das eucharistische Motiv in seine Formen miteinzubauen.

<sup>23</sup> Die altdristliche Weise, täglich am Morgen und am Abend die Taufformeln des Apostolikums und des Vaterunsers zur Taufferinnerung zu sprechen, lebt im Brevier, im Pater und Credo vor Matutin und Prim sowie nach der Komplet (denen erst das MA. das Ave zugesellte) weiter; vgl. Jos. A. Jungmann, Gewordene Liturgie (Innsbruck 1941), 165/72.

<sup>24</sup> Bremond 37.

tannis spiritali cum gaudio (man beachte auch hier den Nachhall des Mailänder Provinzialkonzils von 1582) agat, memor se hac die Deo mancipatum, a diaboli servitute liberatum et universae legis faciendae debitorem effectum“<sup>25</sup>.

Es wäre reizvoll, einmal im einzelnen dem Echo nachzugehen, das eine derartige Weisung im Herzen des trierischen Klerus und des trierischen Volkes gefunden hat. Dabei wäre zu bedenken, wie sehr eine solche Tauftag-Frömmigkeit damals noch durch fromme Volksgewohnheiten erleichtert wurde, kraft derer man ein Kind womöglich noch am Geburtstag selber taufen ließ<sup>26</sup> oder ihm den Namen des Heiligen des Tauftags gab, so daß im späteren Leben jeweils der Geburtstag bzw. der Namenstag mit dem Tauftag identisch waren. Sicher ist, daß die kirchenamtliche Sorge um die fromme Begehung des Taufjahrgedächtnisses bei uns noch überraschend tief ins 19. Jahrh. hinein angehalten hat. Noch in der Jugend der lebenden älteren Generation hatte der Priester an einer psychologisch geschickt gewählten Stelle, bei der deutschen Anrede vor der *Benedictio mulieris post partum*, nach dem trierischen Manuale Rituum von 1873 der jungen Mutter zu sagen:

„Merken Sie sich auch den Tag, an welchem das Kind die heilige Taufe empfangen hat, damit es sich später dessen als des wichtigsten Tages seines Lebens erinnere und jedes Jahr an demselben die Taufgelübde erneuere“<sup>27</sup>.

Erst mit der *Collectio Rituum* von 1893, die die deutschen Anreden beseitigte, ist auch dieser letzte Nachhall einer über tausendjährigen Tauffrömmigkeit im Raume unseres Bistums, jenem anderen vergleichbar, den Henri Bremond um die gleiche Zeit auf dem Zimmer von P. Joyard erlebte, traurig verstummt, und am Ende der Entwicklung steht auch für uns der Stoßseufzer: „...und wie viele wissen nicht einmal den Tag!“

Unwillkürlich fragt man, wie eine solche Frömmigkeitswelt so spurlos selbst den Frommen der späteren Jahrzehnte untergehen konnte. Wir haben hier einen kleinen, aber bezeichnenden Teilaspekt des Verweltlichungsprozesses vor uns, der seit der Französischen Revolution einen unaufhaltsamen Siegeszug durch das Abendland angetreten hat. In einer immer mehr verweltlichenden Öffentlichkeit hat mit dem Zivilstandsregister der Geburtstag einen völligen Sieg über den Tauftag davongetragen, so völlig, daß dieser aus dem Bewußtsein auch der Frommen gänzlich verdrängt wurde, bis — in seltsamer Ironie — der heidnische Mißbrauch der Taufregister zum „Nachweis der Arischen Abstammung“ ihn für viele der Vergessenheit entriß. Noch von Napoleon wie von Beethoven kennen wir überhaupt nur den Tauftag. In ähnlicher Weise hat der Familienname über den Taufnamen<sup>28</sup>, das Monatsdatum über die Datierung mit dem Namen des Tagesheiligen den Sieg davon-

<sup>25</sup> *Rituale Trevirense I* (Luxemburgi 1767), 14: De Baptismo VIII: De Patrinis et Matrinis.

<sup>26</sup> Bischof Wilhelm Arnoldi von Trier ist am 4. Januar (!) 1798 in Badem (Kreis Bitburg) geboren und am gleichen Tage in der Pfarrkirche von Kyllburg (5 km) getauft worden; vgl. J. Kraft, W. Arnoldi, Bischof von Trier (Trier 1865), 1. In Südtirol ist die Taufe innerhalb der ersten 24 Stunden nach der Geburt noch heute das Gewöhnliche; vgl. J. Baur, a. a. O. (Anm. 6), 91.

<sup>27</sup> *Manuale Ritualis Trevirensis* (Matthias Eberhard) (Treviris 1873), 76.

<sup>28</sup> Der aufgeklärten Trierer Zeitschrift „Treviris“ ging die Entwicklung noch nicht rasch genug; sie schreibt unter dem 30. April 1836: „Es war und ist leider noch dormalen ein auf dem Lande geltender Mißbrauch, welchen unsere Civilstandsregister noch nicht ganz beseitigen konnten, daß wenigstens in dem täglichen Umgange die Einwohner sich nur mit ihren Taufnamen bezeichnen, mit gänzlichem Verschweigen des Familiennamens, z. B. Peters Hans Midel, Zensens Clos, Bartels Bartel, Midels Lorenz, Pauls Jakob usw.“

getragen. Es war ein Zeichen guten Instinktes, wenn man sich im katholischen Raume wenigstens gegen die Geburtstagsfeier gesträubt und ihr gegenüber die Namenstagsfeier und damit immerhin ein Element aus der Welt der Tauffrömmigkeit hochzuhalten versucht hat (so wie im gleichen Raume bis heute die Bischöfe mit dem Vornamen und unter Angabe des Tagesheiligen unterzeichnen). Trotzdem wird man hier einem allzu starr versteiften Entweder—Oder nicht das Wort reden können. Sosehr im konkreten Fall das Einreißen des Geburtstagsfeierns ein Symptom fortschreitender Säkularisierung sein mag, sosehr der Seelsorger dem Abkommen des Namenstagsfeierns entgegengetreten wird, sowenig kann man grundsätzlich jede Geburtstagsbegehung als unkatholisch oder gar als spezifisch protestantisch ablehnen. Es ist im Gegenteil eine gutkatholische, einst bis in die Liturgie hineinreichende<sup>29</sup> Sitte, in dankbarem Aufblick zum Schöpfer alljährlich auch den Geburtstag zu begehen, um Ihm für all das zu danken, was uns an diesem Tage geschenkt wurde, und was nach katholischer Lehre vollwertig und dankenswert bleibt, sosehr wir um das unsäglich Wichtigere wissen, das uns an diesem Tag durch die Schuld der Stammeltern versagt blieb. Wem jede Geburtstagsbegehung bedenklich vorkäme, der stände entweder im Banne jener eigenartigen leibfeindlichen Unterströmung<sup>30</sup>, die irgendwie durch die Volksfrömmigkeit aller Jahrhunderte geht, oder er hätte nicht erkannt, daß der protestantische Rückzug auf die Geburtstagsfeier lediglich negativ in der Ablehnung der Heiligenverehrung und damit des Namenstages begründet ist; positiv, von der theologischen Wertung des Geburtstages her, hätte niemand mehr Grund, seine Begehung abzulehnen, als der konsequente Protestant.

Nirgendwo wäre allerdings die Wiederbelebung des alten Taufjahrgedächtnisses, durch dessen Geschichte wir hier einen kurzen Durchblick zu geben versucht haben, angebrachter als dort, wo unter gläubigen, christkatholischen Menschen die Geburtstagsfeier sich durchgesetzt hat oder durchsetzen wird. Der Tauftag müßte hier jedes Jahr das „Nihil enim nobis nasci profuit, nisi redimi profuisset“ aus dem Exsultet lebendig spüren lassen; er müßte der stillere, religiöse Nachbar des doch immer irgendwie weltlicheren Geburtstages werden, ein Tag, an dem Kirchenbesuch und Sakramentenempfang und ein besonderes Tauberinnerungsgebet von Kind an geübte, liebe Gewohnheit wären.

Aber auch dort, wo noch nach althergebrachter, gutkatholischer Sitte der Namens-tag hochgehalten wird, scheint mir eine solche Begehung des Tauftages nicht überflüssig. Die in den letzten Jahren zuweilen aufgetretenen Bestrebungen, der Namenstagsfeier Taufgedächtnischarakter zu geben, sind nämlich für die Allgemeinheit sicher zu hoch gegriffen. Wenn wir an ein Kind denken, in dessen Herzen ja solche frommen Gewohnheiten angepflanzt werden müssen, so ist schon viel erreicht, wenn ihm über dem Namenstag irgendwie lebendig die Gestalt des persönlichen Schutz-

<sup>29</sup> Im christlichen Rom des 6. Jahrhunderts konnte man nach Ausweis des Sacramentarium Gelasianum (Migne, PL 74, 1215 f.) zu seinem Geburtstag eine Messe bestellen, für die ein eigenes Formular vorlag, in dessen Sekret es etwa hieß: „Adesto Domine supplicationibus nostris et hanc oblationem famuli tui N. quam tibi offert ob diem natalis sui genuinum, quo die eum de maternis visceribus in hunc mundum nasci iussisti, placidus ac benignus assume.“ Petrus Chrysologus setzt als selbstverständlich voraus, daß seine Gläubigen in Ravenna Geburtstag feiern: Sermo 127 (Migne, PL 52, 552); desgl. tut es noch Bernold von Konstanz († 1100) a. a. O. (Anm. 6), wenn er auch polemisch den Tauftag als Geburtstag zum ewigen Leben dem „Geburtstag zum ewigen Tode“ entgegenhält.

<sup>30</sup> Ihre wichtigste Einbruchsstelle dürfte in Alexandrien zu suchen sein; vgl. die geburtstagsfeindlichen Äußerungen des Origenes und den Nachweis ihrer außerchristlichen Verwurzelung (Philo) bei Fr. J. Dölger, *Sol Salutis* = Liturgiegeschichte, Heft 4/5 (Münster<sup>2</sup> 1925), 144, A. 2.



heiligen aufleuchtet; daß darüber hinaus die Linien deutlich werden, die von dieser Gestalt zum Tauftag und zum Taufgeschehen und zu seinem Gestaltwerden im eigenen Leben führen, kann man schlechterdings nicht erwarten. Daß man aber den Gedenktag des wichtigsten aller Lebensereignisse (der etwa auf einem schlichten Erinnerungsbildchen im Gebetbuch aufgezeichnet ist und sich durch die jedesmalige Nähe zum jährlichen Geburtstag bald einprägen wird) nicht vorübergehen lassen darf wie all die anderen grauen, gleichen Tage (nur die „indélicatesse de nos coeurs“<sup>31</sup> läßt uns diesen Zustand ertragen), daß er ein ganz froher und zugleich ganz stiller, ganz persönlicher Feiertag ist, an dem man am Morgen an der Kommunionbank kniet, an dem man dankt und wieder dankt, an dem man still für sich das Taufgelübde erneuert, und wenn es nur durch langsam-andächtiges Sprechen des Vaterunsers wäre<sup>32</sup>, das wird das gutwillige Kind leicht begreifen und froh aufnehmen, wenn elterliches und priesterliches Wort es ein wenig dafür warm zu machen verstanden haben.

Ein Zeitalter, das wie das unsere so viel von den „Herrlichkeiten der Taufe“ redet, kann eigentlich die tausendjährige, ehrwürdige Tradition der Tauftagfrömmigkeit nicht unausgenützt liegen lassen<sup>33</sup>. Sie ist ein stillerer Weg als mancher der bisher zur Wiederbelebung des Taufbewußtseins eingeschlagenen; aber vielleicht führt er unmittelbarer dazu, daß da und dort wieder etwas von jenem „spiritale gaudium“ wach wird, das auch mitten in der „großen Trübsal“ das Stigma derer sein müßte, die wiedergeboren sind aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste.

## Kirche und Partei

Von Professor Dr. Joseph Höffner, Trier

Wie alle Sozialgebilde steht auch der Staat unter dem Grundgesetz der Solidarität: Staat und Bürger sind wechselseitig miteinander verbunden und deshalb füreinander verantwortlich. Diese „Doppelrichtung des Bindungsverhältnisses“ pflegt im demokratischen Staat besonders deutlich in Erscheinung zu treten. Gerade der demokratische Staat betont ja sehr nachdrücklich, daß er nicht Selbstzweck, sondern selbstloser Diener aller sei; anderseits ruht in der Demokratie die letzte Verantwortung für die Gestaltung des Gemeinwohles in den Händen der Bürger selber, denen als ursprünglichen Trägern der Staatsgewalt die öffentliche Willensbildung anvertraut ist.

<sup>31</sup> Doncoeur 402.

<sup>32</sup> Am besten stünde auf dem Taferinnerungsbildchen außer dem Taufdatum gleich ein am Tauftag zu sprechendes Gebet zur Erneuerung der Taufgelübde nach Art der oben zitierten Eudes'schen Formel, wobei man mit der Unmittelbarkeit der Anrede an Satan und Christus das Herz des kindlichen Beters trafe, ohne das des reifer gewordenen zu verletzen. Es geht hier wie bei aller religiösen Erziehung um das „Stiften“ von Formen, die von innen her getragen und immer neu erfüllt werden müssen; P. Doncoeur (407) spricht sehr treffend vom „retour aux formes, seules préservatrices non seulement dans le peuple, mais également dans les élites, des trésors spirituels accumulés.“

<sup>33</sup> Im gleichen Sinne jetzt J. Barbel, Quellen des Heils. Die Sakramente der Katholischen Kirche (Luxemburg 1947), 79. Das Buch trägt die Widmung: „Meiner lieben Mutter zum siebzigsten Tauftag.“

In den modernen Demokratien vermögen die Bürger freilich nur selten ihre Rechte unmittelbar auszuüben (unmittelbare Demokratie). Man kann nicht jeden Gesetzesentwurf und jede beabsichtigte staatliche Maßnahme einem Volksentscheid unterwerfen. Derart schwerfällige Methoden würden das staatliche Leben lähmen und zum Erliegen bringen. Die Bürger wählen deshalb ihre Vertreter oder Abgeordneten, die im Parlament, einer Körperschaft von höchstens einigen hundert Köpfen, leichter handlungsfähig sind (repräsentative Demokratie).

Um die Stimmen der Wähler für sich zu gewinnen, verkünden die Wahlkandidaten ihr „Programm“. In der Regel bekennen sich mehrere Kandidaten zu demselben Programm, weil eine einheitliche Kräftegruppe im Parlament bedeutend mehr Einfluß besitzt als die einzelnen alleinstehenden Abgeordneten. Die Parteiprogramme bestehen im wesentlichen aus Forderungen und Verheißungen, die das Interesse der Wähler ansprechen sollen. Häufig sind die Programme Ausdruck einer Weltanschauung, Spiegelbild einer Gesinnung. Zuweilen hat es auch ein führender (oder auch ein faszinierender, verführender) Politiker verstanden, Menschen um sich und sein Programm zu sammeln. Die Anhänger oder Gefolgsleute solcher Programme nennen wir politische Parteien. Sie sind in einer wirklichen Demokratie geradezu eine Selbstverständlichkeit. Wer freilich die Parole vertritt, die echte Demokratie bestehe in der „Diktatur des Proletariats“, bekennt sich zum totalitären Staat, nicht zur Demokratie.

Die Stellung der Kirche zu den politischen Parteien wird durch die Grundsätze bestimmt, die allgemein das Verhältnis der Kirche zu Staat, Politik, Wirtschaft und den übrigen Kultursachgebieten regeln. In dieser Frage ist nicht immer klar gesehen worden. Einerseits wies man nämlich darauf hin, daß der Christ in all seinem Denken und Tun aus dem Glauben leben und seine Religion in Familie, Beruf und Öffentlichkeit bewähren müsse; der Sonntag dürfe nicht im Gegensatz zum Werktag stehen, im Grunde gebe es also überhaupt keine rein weltlichen Angelegenheiten. Andererseits betonte man, daß viele Sachgebiete ohne jeden Zweifel rein weltlich seien: Das Gesetz vom abnehmenden Bodenertrag gehöre nicht in den Katedismus, mit dem Dekalog baue man keine Dampfmaschinen, das Herstellen von Häusern, Möbeln und Kleidern sei nicht Aufgabe der Kirche usw.

Hier ist eine Klärung nur möglich, wenn zwischen persönlicher Gesinnung und der immanenten Eigengesetzlichkeit der Sachgebiete unterschieden wird. Jeder Christ ist verpflichtet, aus der Gnade zu leben, seinem Herrn nachzufolgen und sich in jedem Wort und Werk vom Geiste Christi leiten zu lassen: „Mögt ihr also essen oder trinken oder sonst etwas tun, tut alles zur Ehre Gottes!“ (1 Cor 10, 31) Diese christliche Gesinnung muß sich selbstverständlich auch in der Politik und im öffentlichen Leben auswirken. Die Nachfolge Christi verlangt die Erfüllung aller Gebote, nicht zuletzt der Pflichten in Beruf und Welt. Würde ein Katholik die „böse Welt“ sich selbst überlassen und nur seiner Seele dienen wollen, so stünde er einer müden Resignation oder gar einem verstiegenen Spiritualismus bedenklich nahe.

Mit diesen Feststellungen ist freilich den Kultursachgebieten eine gewisse Selbständigkeit keineswegs abgesprochen. Sind doch diese Bereiche, etwa die Politik, die Wirtschaft, die Wissenschaft, die Kunst und dergleichen, ihrem Gegenstand nach „weltliche“ Angelegenheiten und insofern dem Urteil der Kirche nicht unmittelbar unterworfen.

Übrigens hat die Kirche selber die Eigengesetzlichkeit der natürlichen Sachgebiete wiederholt betont. So erklärte z. B. das Vatikanische Konzil, es liege der Kirche durchaus fern, in die eigengesetzlichen Prinzipien und Methoden der weltlichen

Kulturgebiete einzugreifen<sup>1</sup>. Papst Leo XIII schrieb in der Enzyklika „Immortale Dei“ den vielzitierten Satz: „Alles, was in den menschlichen Angelegenheiten irgendwie religiöser Natur ist, alles, was das Heil der Seelen und die Gottesverehrung unmittelbar oder mittelbar berührt, ist der kirchlichen Gewalt und ihrem Urteil unterstellt; für alles übrige dagegen, nämlich für den weltlichen und politischen Bereich, ist mit vollem Recht der Staat zuständig; denn Jesus Christus hat geboten: Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist!“<sup>2</sup> In demselben Sinne führte Papst Pius XI. in der Enzyklika „Quadragesimo anno“ vom 15. Mai 1931 aus, die Kirche sei nicht beauftragt, „die Menschen zu einem bloß vergänglichem und hinfälligen Glück zu führen, sondern zur ewigen Glückseligkeit. Ja, die Kirche würde es sich als einen Übergriff anrechnen, grundlos in diese irdischen Angelegenheiten sich einzumischen“<sup>3</sup>.

Die Kirche erkennt also die relative Eigengesetzlichkeit der weltlichen Kultursachgebiete unumwunden an. Nun sind freilich die Systeme der modernen „gott-losen“ Diesseitsfrömmigkeit keineswegs damit zufriedengestellt. Der Liberalismus, der Marxismus und der Kollektivismus fordern die absolute Eigengesetzlichkeit dieser Bereiche. Die Religion läßt man höchstens noch als Privatangelegenheit oder als bloße innere Gesinnung gelten, falls man sie nicht als „Opium des Volkes“ (Marx) oder — noch gehässiger — als „Fusel“ (Lenin) völlig ablehnt. Mit diesem totalen Säkularismus ist dem Christentum jede Zuständigkeit im sozialen und politischen Bereich abgesprochen, eine Verharmlosung und Knebelung der Frohbotschaft Christi, die der katholische Glaube auf das entschiedenste zurückweisen muß. Niemand kann der Kirche das Recht und die Pflicht entziehen, autoritativ festzustellen, „was sittlich gut und sittlich böse ist“<sup>4</sup>. Sobald also in der Politik, in der Wirtschaft oder in den übrigen Kulturbereichen der christliche Glaube oder das göttliche oder natürliche Sittengesetz angetastet wird, erhebt die Kirche pflichtgemäß ihre Stimme. Solche Verstöße gegen die sittliche Ordnung liegen nicht bloß vor, wenn offensichtlich Betrug oder Mord gescheht. Das Sittengesetz wird vielmehr auch dann — und zwar in sozial sehr verhängnisvoller Weise — verletzt, wenn die sogenannten Sachziele der einzelnen eigengesetzlichen Kulturbereiche mißachtet und verkehrt werden. Sachziel der Politik ist es z. B., gemäß der Kunst des in den jeweiligen Verhältnissen Möglichen dem Gemeinwohl zu dienen; Sachziel der Wirtschaft ist es, allen Gliedern des Wirtschaftsvolkes die Güter zur Verfügung zu stellen, die „nicht bloß zur lebensnotwendigen und sonstigen ehrbaren Bedarfsbefriedigung ausreichen, sondern den Menschen die Entfaltung eines veredelten Kulturlebens ermöglichen“<sup>5</sup>. Wer diese Sachziele ausschaltet, indem er etwa die Politik in den Dienst der Machtgier stellt oder die Wirtschaft zur privatkapitalistischen oder staatskapitalistischen Ausbeutung mißbraucht, handelt unsittlich<sup>6</sup>.

Was wir bisher von der Stellung der Kirche zur Politik ausführten, gilt sinngemäß auch für das Verhältnis der Kirche zu den politischen Parteien. Die politischen Parteien sind grundsätzlich „weltliche“ Einrichtungen, die der Führung durch die Kirche nicht unterstehen. Manche Programmpunkte und erst recht

<sup>1</sup> Sessio III: „Const. de fide cath.“ (Denz 1799).

<sup>2</sup> Enzykl. „Immortale Dei“ vom 1. Nov. 1885 (Rundschreiben Leos XIII. Zweite Sammlung, Herder, Freiburg i. Br. 1887, S. 353).

<sup>3</sup> Ausgabe: Gustav Gundlach, Paderborn 1933, n. 41.

<sup>4</sup> Leo XIII. in der Enzyklika „Sapientiae christianae“ vom 10. Januar 1890 (Rundschreiben Leos XIII. Dritte Sammlung, Herder, Freiburg i. Br. 1893, S. 127).

<sup>5</sup> Enzyklika „Quadragesimo anno“, n. 75.

<sup>6</sup> ebd., n. 43.

viele Entscheidungen einer politischen Partei werden im Licht der katholischen Glaubens- und Sittenlehre indifferent erscheinen: z. B. ob Monarchie oder Republik, ob einjährige oder dreijährige Dienstzeit, ob Flugverkehr nach Paris oder nach Madrid, ob 8 Mark oder 9 Mark Einfuhrzoll auf den Doppelzeiner Roggen und dergl. In diesen Fragen können katholische Wähler und Abgeordnete unbeschadet ihres Glaubens durchaus verschiedener Auffassung sein. Bibel und kirchliche Überlieferung geben hier keine Antwort. Kirchliche Weisungen sind deshalb unangebracht. Leo XIII. erklärte ausdrücklich: „Kommen rein politische Fragen in Betracht, etwa die beste Staatsverfassung oder die Art der Staatsverwaltung, so ist darüber eine Meinungsverschiedenheit ohne Widerspruch zum Sittengesetz durchaus möglich. Es ist deshalb nicht recht, es Leuten zum Vorwurf zu machen, wenn sie über solche Fragen eine abweichende Meinung haben, und noch viel größer ist das Unrecht, wenn man sie des Abfalls vom Glauben oder doch der Unzuverlässigkeit im Glauben beschuldigt, wie das zu Unserem Bedauern manchmal geschehen ist“<sup>7</sup>. Das schließt freilich, wie schon bemerkt, nicht aus, daß auch in diesen indifferenten Angelegenheiten der katholische Wähler und Abgeordnete nach Pflicht und Gewissen entscheiden muß.

Nicht selten — vor allem in unserer weltanschaulich zerrissenen Zeit — wird die Kirche freilich auch vor Programmen und Taten politischer Parteien stehen, die der katholischen Glaubens- und Sittenlehre offen widersprechen. Hier kann und darf die Kirche nicht schweigen. Nichts ist ja falscher als das oberflächliche Schlagwort, „die Religion habe mit der Politik nichts zu tun“. Pius XI. gab einmal die treffende Antwort, es gebe eine Politik, die in die Kirchen eindringe und die Altäre umstürze. Es ist die große und für die menschliche Kultur überaus segensreiche Sendung der Kirche, „ob erwünscht, ob unerwünscht“ (2 Tim 4, 2) die Hüterin der sittlichen Weltordnung zu sein. Wilhelm Röpke stellt fest, daß diese „geradezu unermeßliche Leistung der Kirche“ das Abendland davor bewahrt habe, dem Staatskollektivismus zu verfallen und „eine Halbinsel Asiens“ zu werden; das Christentum habe — gegenüber den Totalitätsansprüchen des Staates — die Personwürde des Menschen verteidigt und „den universalen Gott, seine Liebe und seine Gerechtigkeit“ über den Staat gestellt und damit den „esprit pharaonique de l'Etat ancien“ zertrümmert“<sup>8</sup>. Noch vor wenigen Tagen erklärte Pius XII. in seiner Weihnachtsbotschaft 1947: „Der ist ein Verräter, der seine Stimme einer Partei gibt, die Gott leugnet, die die Lüge fordert, die nach dem Aufstand der Massen strebt und die schließlich durch ihre Tätigkeit die Aufrichtung des Friedens unmöglich machen würde. Die Kirche muß denen die Maske herunterreißen, die als Begründer und Verfechter eines neuen angeblichen Goldenen Zeitalters Wölfe in Schafspelzen sind.“

Jedesmal wenn eine politische Partei die sittliche Weltordnung anzutasten wagt, hat die Kirche das Recht und die Pflicht, rücksichtslos einzugreifen: etwa wenn die Menschenwürde bedroht, das Menschenleben mißachtet, der Mord an den Ungeborenen verharmlost (§ 218) und die Heiligkeit der Ehe angegriffen wird. Dieser Kampf der Kirche für die sittliche Weltordnung ist grundsätzlich stets vor aller Öffentlichkeit auszutragen. Es genügt nicht, rechtsbrecherische Parteiführer unter vier Augen zurechtzuweisen. Einen einzigen öffentlichen Protest scheuen sie mehr als tausend „amtliche Eingaben“. Ein paar Zeugnisse aus dem Kampf der Kirche gegen die nationalsozialistische Partei mögen das ver-

<sup>7</sup> Enzyklika „Immortale Dei“ (Herder-Ausgabe, a. a. O., S. 385).

<sup>8</sup> Civitas humana, Erlenbach-Zürich 1946, S. 197.



anschaulichen. Am 2. Dezember 1940 ließ Papst Pius XII. durch das Heilige Offizium vor aller Welt erklären, es schlage „dem natürlichen und göttlichen Recht“ ins Gesicht, wenn „auf staatlichen Befehl Menschen ermordet würden, die kein todeswürdiges Verbrechen begangen hätten, sondern bloß wegen geistiger oder körperlicher Mängel angeblich für die Nation unnütz seien und ihr zur Last fielen und ihrer Kraft und Stärke Eintrag täten“<sup>9</sup>. Es sei ferner erinnert an den gemeinsamen Hirtenbrief der deutschen Bischöfe vom Oktober 1943 über die zehn Gebote. Da hieß es: „Keine irdische Macht darf das Leben eines Unschuldigen frevelhaft verletzen und vernichten. Wer ein solches Leben angreift, greift Gott selber an. Tötung ist in sich schledt, auch wenn sie angeblich im Interesse des Gemeinwohls verübt würde: an schuld- und wehrlosen Geistesschwachen und -kranken, an unheilbar Siedhen und tödlich Verletzten, an erblich Belasteten und lebensuntüchtigen Neugeborenen, an unschuldigen Geiseln und entwaffneten Kriegs- und Strafgefangenen, an Menschen fremder Rasse und Abstammung“. Waren die deutschen Bischöfe, vor allem der Bischof von Münster, nicht gerade wegen dieser öffentlichen Proteste bei der damals herrschenden Partei so sehr gefürchtet und verhaßt?

Aus den bisherigen Überlegungen lassen sich folgende Schlüsse ziehen: An sich mischt sich die Kirche in die Angelegenheiten der politischen Parteien nicht ein. Wenn man also den Idealfall voraussetzt, daß in einem Staat alle Parteien die sittliche Weltordnung und die Rechte der Kirche anerkennen, so ist es völlig in das Belieben der Katholiken gestellt, welcher Partei sie sich anschließen wollen. Sofern jedoch eine Partei Ziele verfolgt, die dem Sittengesetz und der göttlichen Offenbarung widerstreiten, ist dem Katholiken die Teilnahme untersagt. In Zeiten religiösen und sittlichen Zerfalls könnte es sogar geschehen, daß keine einzige Partei den christlichen Anforderungen völlig gerecht wird. Heute wird z. B. das natürliche Sittengesetz von allen nichtchristlichen Weltanschauungen entweder gänzlich oder teilweise abgelehnt oder doch in vielen Fragen in einem Sinne ausgelegt, der dem katholischen Denken widerspricht<sup>10</sup>. Es ist leicht begreiflich, daß in solcher Lage die Katholiken es für empfehlenswert oder gar für notwendig erachten, sich selber zu einer Partei zusammenzuschließen oder doch gemeinsam mit den nichtkatholischen Christen eine Partei zu bilden. Damit stehen wir vor der zeitweise häufig umstrittenen Frage, welchen Charakter diese von Katholiken oder Christen gebildete Partei habe und in welchem Verhältnis sie zur Kirche stehe.

Hier dürfte ein kurzer geschichtlicher Rückblick nicht unangebracht sein. Das Problem „Kirche und ‚katholische‘ oder ‚christliche‘ Partei“ wurde zum erstenmal in seiner ganzen Schärfe aufgerollt, als in den Jahrzehnten vor dem Weltkrieg der Charakter jener Partei zur Debatte stand, die damals die aktivste „christliche“ Partei der Welt war; wir meinen die deutsche Zentrums-  
partei. Seit der Gründung des deutschen Kaiserreiches im Jahre 1871 wurde der Zentrums-  
partei immer wieder der Vorwurf gemacht, sie sei nur ein blindes Machtmittel in der Hand des Papstes, sie müsse ihre Entscheidungen, auch die rein politischen, nicht nach politischen Grundsätzen, sondern nach den Weisungen der Hierarchie treffen, mit einem Wort: sie sei keine politische, sondern eine konfessionelle, klerikale Partei. Von Anfang an protestierte die Zentrums-  
partei auf das entschiedenste gegen derartige Vorwürfe: Sie wolle keine katholische, konfessio-

<sup>9</sup> S. Congr. S. Off. 2. dec. 1940 (AAS. XXXII, 553/4).

<sup>10</sup> Vgl. Rainer Barzel, Die geistigen Grundlagen der politischen Parteien. Verlag Götz Schwippert, Bonn 1947.

nelle, klerikale, sondern eine politische Partei sein, die für die Interessen des ganzen deutschen Volkes eintrete. Nur in den rein religiösen Fragen und in den gemischten Angelegenheiten werde sie die Rechte der katholischen Kirche verteidigen, in allen übrigen Problemen fühle sie sich nicht an kirchliche Weisungen gebunden. Es ist bemerkenswert, daß Windthorst diesen Standpunkt auch dem Papst gegenüber durchgesetzt hat. Am 3. Januar 1887 hatte Leo XIII. auf Veranlassung Bismarcks durch den Münchener Nuntius der Zentrumsparlei den Wunsch aussprechen lassen, sie möge das Militärbudget nicht für drei, sondern für sieben Jahre bewilligen (Septennatsstreit). Das Zentrum kam der Bitte des Papstes nicht nach. Am 16. Januar 1887 richtete der Vorsitzende der Partei, Freiherr von Franckenstein, ein Schreiben an den Münchener Nuntius, in dem es hieß: „Ich brauche nicht zu sagen, daß das Zentrum immer glücklich war, den Befehlen des Heiligen Stuhles nachzukommen, wenn es sich um die Kirchengesetze handelte; ich habe mir aber schon im Jahre 1880 erlaubt, aufmerksam zu machen, daß es für das Zentrum absolut unmöglich ist, bei nicht-kirchlichen Gesetzen gegebenen Direktiven Folge zu leisten. Nach meiner Ansicht würde es ein Unglück für das Zentrum und eine Quelle von sehr schweren Unannehmlichkeiten für den Heiligen Stuhl sein, wenn das Zentrum für Gesetze, welche die Rechte der Kirche nicht berühren, sich Instruktionen vom Hl. Vater erbitten würde“<sup>11</sup>. Schon am 21. Januar 1887 gab der Kardinal-Staatssekretär Jacobini folgende Antwort: „Dem Zentrum, als politische Partei betrachtet, ist immer volle Freiheit der Aktion gelassen worden; in dieser seiner Eigenschaft könnte es auch gar nicht die Interessen des Heiligen Stuhles vertreten“<sup>12</sup>.

In sehr erbitterter Form wurde der Kampf um den Charakter der Zentrumsparlei in den Jahren vor dem ersten Weltkrieg wieder aufgenommen. Damals hatte sich — als Reaktion gegen den Modernismus — eine integralistische Richtung gebildet, die in der relativen Eigenständigkeit der Kultursachgebiete eine Gefahr für den Glauben sah. Wer von den Eigengesetzen der Politik oder Wirtschaft sprach, wurde des Modernismus und Laizismus verdächtigt. Diese von Umberto Benigni geführte Bewegung war im Grunde nichts anderes als ein „dem Sinne der Kirche nicht gemäßer Klerikalismus, das gerade Gegenteil der echten *actio catholica*“<sup>13</sup>. Für die Zentrumsparlei stellten die Integralisten den Grundsatz auf, daß „die katholische Weltanschauung“ in „allen“ Fragen des politischen Lebens maßgebend sein müsse<sup>14</sup>. Es ist hier nicht der Ort, diesen Streit in seinen Einzelheiten zu verfolgen. Ernst Thrasolt meint in seiner Sonnenschein-Biographie, wer auch nur die Akten dieses Bruderkampfes durchlese, werde „körperlich krank“<sup>15</sup>.

Immerhin brachten diese häßlichen Auseinandersetzungen es mit sich, daß die Frage „Kirche und ‚katholische‘ oder ‚christliche‘ Partei“ von allen Seiten scharf beleuchtet wurde. Der Zentrumspolitiker Karl Badem faßte das Ergebnis in folgende Sätze zusammen: „Eine Partei ist eine Lebensäußerung des Staates . . . Was für den Staat gilt, gilt auch für die Partei . . . Soweit der Staat unabhängig ist von der Kirche, ist es die Partei auch . . . Es ist klar, daß es katholische Grundsätze gibt für das Verhältnis von Kirche und Staat, für das Gebiet der

<sup>11</sup> Zit. in: Karl Badem, *Vorgeschichte, Geschichte und Politik der Deutschen Zentrumsparlei*, Bd. 4. Köln 1928, S. 175 f.

<sup>12</sup> ebd., S. 177.

<sup>13</sup> O. v. Nell-Breuning, in: LThK, Art. „Integralismus“, Bd. V., Sp. 432.

<sup>14</sup> So Hermann Roeren, zit.: Badem, a. a. O., Bd. VII. Köln 1930, S. 235.

<sup>15</sup> Dr. Carl Sonnenschein. München 1930<sup>2</sup>, S. 98.

Schule, für die Verhältnisse von Familie und Ehe und andere ähnliche Gebiete. Kein Katholik kann diese ablehnen. Darüber hinaus aber ist eine allgemeine katholische Politik, welche das ganze Staatsleben beherrschen soll, eine Unmöglichkeit, weil es im Staatsleben ein weites Gebiet gibt, wo nichts spezifisch Katholisches zur Geltung kommen kann als die allgemeinen Grenzen der sittlichen Weltordnung, wie die katholische Kirche sie lehrt... Man denke nur an das ungeheure Gebiet der Finanzen, der Steuern, der Handelspolitik, der Wirtschaftspolitik usw., wo auch treugläubige und klarschauende Katholiken zu ganz verschiedenen Entscheidungen kommen können und oft genug auch gekommen sind... Darum wird der Versuch, ein allgemeines, konkretes System der ‚katholischen‘ Politik aufzubauen, stets scheitern, weil er sich, wenn er ernsthaft durchgeführt werden soll, sofort auf Gebiete begeben muß, wo nicht die Gebundenheit durch die christliche Moral gilt, sondern die Freiheit des Menschen, nach selbstgewählten Gesichtspunkten seine Entscheidung zu treffen“<sup>16</sup>.

Als in den zwanziger Jahren nach dem ersten Weltkrieg wiederum vom Zentrum als „konfessioneller“ Partei die Rede war, wurde nochmals der politische Charakter der Partei unterstrichen. „Aus dem Umstand“, so schrieb damals Matthias Reichmann, „daß eine Partei ganz oder teilweise aus Katholiken besteht...“, folgt mitnichten, daß die Partei oder die einzelnen Politiker verpflichtet sind, in ihren politischen Maßnahmen etwaigen Winken oder Befehlen der Hierarchie zu folgen oder solche einzuholen. Die kirchlichen Oberen haben es im Gegenteil immer abgelehnt, die Verantwortung für das politische Tun solcher Parteien zu tragen. Darum sieht man es in Rom ungern, wenn eine politische Partei sich ‚katholisch‘ oder ‚christlich‘ nennen will, weil aus dieser Firma bei Unkundigen zu leicht die Vorstellung entsteht, als sei diese Partei offiziell mit der Wahrung katholischer und christlicher Angelegenheiten betraut.“ Solange freilich die Weltanschauungsfragen in den Parlamenten „eine so hervorragende Rolle spielen“, sei jede politische Partei in irgendeinem Grade eine „Weltanschauungspartei“, da sie ja „positiv oder negativ“ zur Weltanschauung in Schule, Erziehung und Religion Stellung nehmen müsse<sup>17</sup>.

Übrigens bekennen sich heute die französischen und belgischen Katholiken mit großer Entschiedenheit zu derselben Auffassung. Es gebe mehrere Gründe, so lesen wir z. B. in der „Vie Intellectuelle“ (Nov. 1945, p. 2 ff.), weshalb man in Frankreich keine „katholische“ Partei haben wolle. Einer der wichtigsten sei die Liebe zur Freiheit; die Katholiken selbst lehnten es ab, auf Grund ihres Glaubens in eine bestimmte Partei gezwungen zu werden. Es gebe freilich auch Parteien, denen ein Katholik seine Stimme nicht geben könne, nämlich jenen, die den Atheismus und das Antichristentum verkündeten. Die Republikanische Volksbewegung (MRP) sei keine katholische Partei; sie werde im Gegenteil ihre Aufgabe nur erfüllen können, wenn sie „von Tag zu Tag weniger konfessionell“ werde. — Von der „Christlich-sozialen Partei“ Belgiens bemerkt Marcel Laloire, der Name „christlich-sozial“ bedeute nicht, daß es sich um eine konfessionelle Partei handle; man wolle damit nur ausdrücken, „daß wir zur Basis unserer Politik die christlichen Werte machen, da ja jede Politik als Basis eine Wertphilosophie voraussetzt“<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> A. a. O., Bd. VII, S. 232 und 276 ff.

<sup>17</sup> Was ist eine „konfessionelle Partei?“ In: Stim. d. Zt., Bd. 103, 1922, S. 146 f., 138.

<sup>18</sup> „La Vie Intellectuelle“, Nov. 1945, p. 95 f.

Wie man sieht, haben die Katholiken schon seit Jahrzehnten wenigstens theoretisch und programmatisch „konfessionelle“ und „klerikale“ Parteien abgelehnt<sup>19</sup>. Mit Recht! Denn eine von Katholiken oder Christen gegründete Partei muß grundsätzlich eine politische Partei sein und bleiben, die zwar in ihrem Programm und in ihrer Politik die sittliche Weltordnung und die Rechte der Kirche anerkennt, im übrigen jedoch ungebunden ist. Die Außenstehenden und oft genug auch das katholische Volk werden freilich meistens von „katholischer“ oder „christlicher“ Partei reden, auch wenn im Parteinamen diese Ausdrücke fehlen. So schreibt z. B. Carl August Weber von der französischen „Republikanischen Volksbewegung“, sie sei „trotz ihrer gegenteiligen Behauptungen eine katholische Partei“<sup>20</sup>. Man mag solche Bezeichnungen bedauern, da sie die Versuchung nahelegen, die Partei mit der Kirche zu verwechseln und mehr oder weniger glückliche parteipolitische Entscheidungen auf das Schuldkonto der Kirche zu setzen; ändern und verbieten können wir sie nicht; jedoch mußte immer wieder klar herausgestellt werden, daß eine sogenannte „katholische“ Partei eine politische Partei von Katholiken ist; erst recht gilt das von einer „christlichen“ Partei, wobei „christlich“ als „pseudo-generischer Begriff verstanden wird“<sup>21</sup>.

Die Kirche selbst hat den politischen Charakter aller Parteien stets scharf unterstrichen. Man erkennt das klar, wenn man etwa „katholische Partei“ und „Katholische Aktion“ gegenüberstellt. In einer 1933 zu Rom auf Grund der päpstlichen Weisungen und Erlasse zusammengestellten Schrift über die „Katholische Aktion“ heißt es: „Es gibt Parteien, deren Einstellung der Lehre der Kirche direkt zuwiderläuft . . . Offenbar kann auch die Katholische Aktion solche Parteien nur mißbilligen und verwerfen . . . Sie kann jedoch ihren Anhängern nicht verbieten, einer erlaubten Partei anzugehören . . . Nehmen wir einmal an, es bestünde völlige Übereinstimmung der Grundsätze mit einer politischen Partei, so wäre das freilich das beste, was man im Namen katholischer Grundsätze sich wünschen könnte. Gleichwohl würde die Katholische Aktion sich immer, und zwar wesentlich von einer solchen politischen Partei unterscheiden, und das aus zwei Gründen: Zunächst vor allem deshalb, weil die Eigentätigkeit einer jeden Partei nach der politischen Seite hin dem Wechsel unterworfen ist. In allen politischen, verwaltungstechnischen und sozialen Fragen ist dies klar ersichtlich: Stets sind verschiedene rechtmäßige Lösungen möglich, ohne daß darum die Grundsätze von Vaterlandsliebe, Gerechtigkeit, Zusammenarbeit der Klassen verletzt werden müssen. Es ist klar: Die Katholische Aktion kann ihre Autorität nicht einseitig für nur die eine oder nur die andere aus zwei erwägenswerten Lösungen einsetzen. Sie muß ihren Mitgliedern die Freiheit lassen, sich der Lösung anzuschließen, die ihnen die bessere scheint. Ein zweiter, tiefer Unterscheidungsgrund ist die Verschiedenheit des Ziels: Vom Ziel her empfängt ja jede Gemeinschaftsbewegung Wesen und Eigenart. Politische Aktion erstrebt zunächst zeitliches Wohlergehen, selbstverständlich im Rahmen des Sittengesetzes; Katholische Aktion hat als oberstes Ziel das gleiche Ziel wie die Kirche selbst, nämlich das ewige Wohl der Seelen“<sup>22</sup>. Und

<sup>19</sup> O. v. Nell-Breuning (Zur Programmatik politischer Parteien, Heft I der „Zeit- und Streitschriften“, Köln 1946, S. 21) bemerkt freilich, das Zentrum sei tatsächlich „im Bewußtsein des Volkes“ und „gar erst im Bewußtsein des Klerus, der die Zentrumspartei vielfach geradezu als eine kirchliche Einrichtung ansah“, zweifellos eine „konfessionelle Partei“ gewesen.

<sup>20</sup> Die Situation des Christentums in Frankreich. In: „Deutsche Beiträge“, Heft 3, 1947, S. 270.

<sup>21</sup> O. v. Nell-Breuning, a. a. O. S. 26.

<sup>22</sup> Katholische Aktion. Päpstliche Weisungen und Erlasse, von hoher kirchlicher Seite zusammengestellt. Deutsche Übersetzung von Anton Funke. Mainz 1933, S. 40 f.



doch, so heißt es weiter, kommt die Katholische Aktion in einigen Punkten mittelbar mit der Politik in Berührung. Die Katholische Aktion muß sich nämlich um jene letzten Grundsätze kümmern, die für jede Politik gelten: „Es sind die Grundsätze der christlichen Soziallehre“, die all das umfassen, „was unbedingt nötig und gleichbleibend ist, was zum Grundgesetz jeder ehrenhaften Partei und zur obersten Leitregel jeder Herrschaftsform gehört“. Man denke etwa an die „Grundauffassungen über Schöpfung und Menschenleben“, an die „Schulpolitik“ und dergl. Bei all dem aber verbleibe die Katholische Aktion „in einer Zone der Ruhe“; sie sei unangreifbar und wisse sich frei „vom leidenschaftlichen Kampf und nicht immer erfreulichen Wechselgeschick der Parteien, welche vergehen, wie sie entstehen“<sup>23</sup>.

Es entspricht durchaus dieser kirchlichen Einstellung, daß die Kongregation des Heiligen Offiziums noch jüngst die Segnung der Fahnen politischer Parteien verboten hat<sup>24</sup>.

Unsere Ergebnisse können wir in folgende sieben Sätze fassen:

1. Da sich eine politische Partei ihrem Wesen nach mit den konkreten Fragen der Politik zu befassen hat und da der katholische Glaube über viele konkrete Einzelfragen keine Entscheidungen gibt, so daß auch treue Katholiken in ein und derselben Frage verschiedener Meinung sein können, entsprechen konfessionelle oder klerikale Parteien nicht dem christlichen Ideal. Im Gegenteil! Sie legen die Versuchung nahe, politische Partei und Kirche Christi gleichzusetzen und mehr oder weniger richtige Entscheidungen einer Partei auf das Schuldkonto der Kirche zu laden.

2. Wenn der christliche Glaube über viele konkrete Einzelfragen der Politik keine Aussagen enthält, so darf doch keine politische Maßnahme der sittlichen Weltordnung und den Rechten der Kirche widersprechen. An diesen Grundsatz ist jeder, also auch jeder Politiker, gebunden.

3. Es steht jedem Katholiken frei, sich jeder politischen Partei anzuschließen, sofern diese Partei die sittliche Weltordnung anerkennt und die Rechte der Kirche nicht verletzt. Daß die Katholiken im Gewissen verpflichtet sind, sich um die „Politik“ zu kümmern und die Gestaltung dieser Welt nicht den Mächten des Abgrundes überlassen dürfen, braucht kaum betont zu werden (vgl. diese Zeitschrift, Heft 1, S. 29 f.).

4. Da es in unserer weltanschaulich zerrissenen Gegenwart möglich sein kann, daß die politischen Parteien der Nichtchristen die ewigen Grundsätze des Naturrechts und die Rechte der Kirche außeracht lassen, kann es notwendig werden, daß sich die Katholiken zu einer politischen Partei zusammenschließen. Diese Partei ist im eigentlichen Sinne keine „katholische“ Partei, sondern eine politische Partei von Katholiken.

5. Um die irrige Meinung zu verhüten, Partei und Kirche seien dasselbe, wäre es vom Standpunkt der Kirche begrüßenswert, wenn die Haltung aller oder doch mehrerer Parteien es zuließe, daß die Katholiken ihnen ohne Gewissensbedenken beitreten könnten. Die Erfahrung lehrt nämlich, daß eine politische Einheitspartei der Katholiken oder Christen — trotz aller Betonung ihres nicht konfessionellen Charakters — allzu leicht mit Kirche und Christentum gleichgesetzt wird.

<sup>23</sup> ebd., S. 42 ff.

<sup>24</sup> AAS. 39 (1947), S. 130: Dekret vom 20. März 1947.

6. Aus demselben Grunde ist die aktive Mitarbeit der Geistlichen in den Parteien, auch in den Parteien der Katholiken, abzulehnen. Es ist nicht Aufgabe der Kirche und ihrer Priester, konkrete politische Entscheidungen zu treffen und in die Tagespolitik einzugreifen, sondern durch religiöse Schulung und Gewissensbildung die ewigen naturrechtlichen Grundsätze jeder Politik in die Herzen der Katholiken zu senken<sup>25</sup>.

7. Da erfahrungsgemäß die (freilich irrige) Gleichsetzung einer „christlichen“ Partei mit Kirche und Christentum nicht verhütet werden kann, tragen die christlichen Politiker — auch von dieser Sicht her — die schwere Verantwortung, in ihrer Politik und in ihrem Privatleben alles zu vermeiden, was Ärgernis erregen könnte.

## Zum 1200 jährigen Jubiläum des fränkischen Generalkonzils vom Jahre 747

Der Höhepunkt der Reformtätigkeit des hl. Bonifatius \*

Von Professor Dr. Matthias Schuler, Trier

Das fränkische Generalkonzil vom Jahre 747 ist das letzte der seit 742 vom hl. Bonifatius im Frankenreich gehaltenen Reformkonzilien. Nachdem Bonifatius Hessen und Thüringen gründlich missioniert hatte, konnte er nach seiner dritten Romreise 737/38 als germanischer Legat des Apostolischen Stuhles seine organisatorische Tätigkeit beginnen; zunächst in Bayern, das er im Einverständnis mit dem Herzog Odilo in die Bistümer Freising, Passau, Regensburg und Salzburg aufteilte, wozu später 743 noch Eichstätt hinzukam; er sorgte auch für Besetzung der Bischofsstühle mit guten Bischöfen und hielt wahrscheinlich nach 740 eine bayerische Synode. Dann folgte 741 die kirchliche Organisation seines eigentlichen Missionsgebietes Hessen-Thüringen durch Gründung der Bistümer Buraburg bei Fritzlar für Hessen, Erfurt für das nördliche und Würzburg für das südliche Thüringen.

---

<sup>25</sup> Léon Merklen berichtet in der „Croix“ (14. Nov. 1945), im Jahre 1933 habe ein Journalist der Linken zu ihm gesagt: „Gerade weil die Jungbauern der Katholischen Aktion keine Politik treiben, werden sie in zwanzig Jahren die Führer der Agrarpolitik in Südwestfrankreich sein.“

\* An Quellen und Literatur wurden benutzt:

Bonifatius, Briefe = Die Briefe des heiligen Bonifatius. Nach der Ausgabe in den Monumenta Germaniae Historica in Auswahl übersetzt und erläutert von Michael Tangl. Leipzig 1912 (Die Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit. Zweite Gesamtausgabe, Bd. 92).

Bonifatius, Epistolae = Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus, herausgegeben von Michael Tangl. Berlin 1918 (Epistolae selectae in usum scholarum ex monumentis Germaniae historicis separatim editae Tom 1. S. Bonifatii et Lulli Epistolae).

Concilia aevi Karolini. Tom. 1. pars 1. Recensuit Albertus Werminghoff. Hannoverae et Lipsiae 1906 (Mon. Germ. Hist. Legum sectio 3. Concilia. Tom. 2. pars 1).

Hauck, Albert: Kirchengeschichte Deutschlands, 3. und 4. Aufl. T. 1. Leipzig 1904.  
Laux, Johann Joseph: Der heilige Bonifatius, Apostel der Deutschen, Freiburg i. Br. 1922.

Nun starben Ende 741 die beiden Männer, die ihn bei dieser seiner Tätigkeit wesentlich unterstützt hatten, am 22. Oktober 741 der Hausmeier Karl Martell und am 29. November 741 der Papst Gregor III. Karl Martell hatte das Reich unter seine beiden Söhne Karlmann und Pippin geteilt; der ältere Karlmann hatte Austrasien, Alemannien und Thüringen erhalten; der jüngere Pippin Neustrien, Burgund und die Provence; Bayern und Aquitanien blieben gemeinsamer Besitz. Ein dritter Sohn Karl Martells von der Swanahild, einer Nichte des Bayernherzogs, namens Grifo wurde ausgeschlossen. Bonifatius, der wohl über die Nachfolgefrage nicht unterrichtet war, scheint jeden der drei Brüder — erhalten ist uns das Schreiben an Grifo<sup>1</sup> — um Schutz seiner Missionsarbeit in Thüringen gebeten zu haben, falls ihm die Herrschaft in diesem Reichsteile zufalle.

Als Antwort erhielt Bonifatius von Karlmann eine Einladung, zu ihm zu kommen. Bonifatius schreibt darüber Anfang 742 an den neuen Papst Zacharias (741/52): „Es sei Euch, Vater, auch kund, daß Karlmann, der Frankenfürst, mich zu sich kommen ließ und das Verlangen stellte, ich möchte Anstalten treffen, in dem Teil des Frankenreiches, der seiner Gewalt untersteht, eine Synode zu versammeln. Und er versprach, daß er die schon seit langer Zeit, nämlich seit nicht weniger als 60 oder 70 Jahren mit Füßen getretene und aufgelöste kirchliche Ordnung einigermaßen bessern und wiederherstellen wolle. Wenn er dies unter Gottes Eingebung wahrhaftig auszuführen gedenkt, dann muß ich Entschließung und Vorschrift Eurer, d. h. des Apostolischen Stuhles Autorität haben und wissen. Denn die Franken haben, wie die älteren Leute sagen, seit mehr als 80 Jahren weder eine Synode noch einen Erzbischof gehabt, noch irgendwelche kirchliche Rechts-satzungen begründet oder erneuert. Augenblicklich sind die Bischofsstühle in den Städten größtenteils habgierigen Laien zum Besitz oder eingedrungenen, der Unzucht oder dem Gelderwerb fröhnenden Klerikern zu weltlichem Genuß ausgeliefert. Wenn ich also in Eurem Auftrag diese Angelegenheit auf Anregung des genannten Fürsten anfassen und in Gang bringen soll, dann muß ich Vorschrift und Entscheidung des Apostolischen Stuhles zusammen mit den kirchlichen Kanones zur Hand haben. Wenn ich unter ihnen Leute finde, die sich Diakone nennen, dabei aber von Jugend auf in Unzucht, Ehebruch und jeglichem Schmutz lebten, trotz solchem Leumund zum Diakonat gelangten und jetzt als Diakone vier, fünf und mehr Beischläferinnen nachts im Bett haben, dabei aber nicht erröten noch sich scheuen, das Evangelium zu lesen und sich Diakone zu nennen, und wenn sie dann in solcher Unzucht zur Priesterweihe gelangt und in diesen Sünden verharrend und Sünden auf Sünden häufend trotzdem das Priesteramt ausüben und behaupten, für das Volk Fürbitte einlegen und das heilige Opfer darbringen zu können, und wenn sie endlich, was noch schlimmer ist, trotz solcher Zeugnisse, alle Weihegrade durchlaufend, zu Bischöfen geweiht und Bischöfe genannt werden: dann muß ich Gebot und Vorschrift Eurer Autorität haben, was Ihr über solche Männer verfügt, damit sie durch apostolischen Entscheid als Sünder überführt und bestraft werden. Es gibt auch Bischöfe unter ihnen, die behaupten, keine Hurer oder Ehebrecher zu sein, die aber Trinker, Zänker und Jäger sind, die bewaffnet mit zu Felde ziehen und mit eigener Hand Menschenblut, gleichgültig ob von Heiden oder von Christen, vergossen haben. Weil ich aber Diener und Legat des Apostolischen Stuhles bin, so muß mein Spruch hier und der Eure dort gleichlauten, wenn etwa beide Parteien durch Gesandte das Urteil Eurer Autorität anrufen“<sup>2</sup>. Diese Aus-

<sup>1</sup> Bonifatius, Briefe Nr. 48, S. 65/67; Epistolae Nr. 48, S. 76/78.

<sup>2</sup> Bonifatius, Briefe Nr. 50, S. 69/71; Epistolae Nr. 50, S. 82/83.

führungen des hl. Bonifatius lassen uns gleich einen tiefen Einblick gewinnen in die Reformbedürftigkeit der fränkischen Kirche; sie zeigen uns auch, daß Bonifatius sich von vornherein klar bewußt ist, welche Schwierigkeiten ihm der fränkische Klerus bereiten werde. „Er wußte wohl, daß man ihn schon manchmal als lästigen Neuerer und Friedensstörer in Rom verdächtigt hatte. Manche rühmten sich, daß sie in Rom mit ihren Beschwerden Recht erhalten hätten, höhnten, daß man in Rom gar nicht so streng wäre wie in Deutschland und verspotteten ihn dann als törichten Eiferer“<sup>2</sup>. Es war zu befürchten, daß solche Quertreiber auch jetzt alles tun würden, um das Reformwerk zu vereiteln. Dem suchte Bonifatius vorzubeugen und von vornherein die Einheit des Handelns beim Papst und seinem Legaten sicherzustellen.

Einheit mit dem Papst in allem war ja überhaupt das Ideal des hl. Bonifatius, seitdem er durch Papst Gregor II. am 15. Mai 719 in die Heidenmission ausgesandt worden war<sup>3</sup>. Dieses sein Ideal kommt auch in seinem schon angezogenen ersten Brief an den neuen Papst Zacharias zum Ausdruck: „Nicht anders, als ob wir uns Euch zu Füßen werfen könnten, bitten wir Euch inständigst, daß wir, so wie wir wegen der Autorität des hl. Petrus ergebene Diener und unterwürfige Schüler Eurer Vorgänger gewesen sind, so auch nach kanonischem Recht gehorsame, untertänige Diener Eurer Huld zu werden verdienen. Wir wünschen, den katholischen Glauben und die Einheit mit der Römischen Kirche zu bewahren; und wen immer mir Gott in diesem meinem Legatenamt als Hörer oder Schüler zuführen wird, ich werde nicht ablassen, sie alle zum Gehorsam gegenüber dem Apostolischen Stuhle einzuladen und hinzulenken“<sup>4</sup>.

Nach den Ausführungen von Hauck über die Zustände im Frankenreiche unter Karl Martell<sup>5</sup>, erscheint die Schilderung, die Bonifatius dem Papste Zacharias von der Lage der fränkischen Kirche gibt, nicht übertrieben. Die letzte fränkische Synode vor Bonifatius scheint die von Bischof Tetricus im Jahre 695 in Auxerre gehaltene Diözesansynode gewesen zu sein. Wenn Bonifatius im Jahre 742 auf Grund der Aussagen älterer Leute schreibt, daß seit mehr als 80 Jahre keine Synode mehr stattgefunden habe, so ist das zwar nicht ganz richtig; es beweist aber jedenfalls, daß die Synoden nach und nach eine fast völlig unbekannte Sache geworden waren<sup>6</sup>. Auch der Verkehr zwischen Rom und der fränkischen Kirche hatte seit 613 fast vollständig aufgehört; die fränkische Kirche war demnach in gewissem Maße eine „romfreie“ Kirche geworden<sup>7</sup>. Es kann hier nicht darauf eingegangen werden, wie es dazu kam und warum auch die Päpste jener Zeit sich kaum um die fränkische Kirche kümmern konnten. So war die Kirche im Frankenreiche immer mehr in Verfall geraten. Kirchliche Reformen waren unbedingt notwendig; und nach der Überzeugung des hl. Bonifatius konnte die Reform nur kommen im engeren Anschluß an Rom.

Seltsamerweise ließ der Papst Zacharias seinen Legaten Bonifatius mehr als ein Jahr auf Antwort warten<sup>8</sup>. Karlmann aber ließ Bonifatius nicht so lange Zeit, und so mußte dieser ohne die erbetenen Weisungen von Rom vorgehen. Am 21. April 742 kam die erste deutsche Synode, das „Concilium

<sup>2</sup> Schnürer, Gustav: Bonifatius S. 72 nach Laux S. 146.

<sup>3</sup> Bonifatius, Briefe Nr. 12, S. 6/7; Epistolae Nr. 12, S. 17/18.

<sup>4</sup> Bonifatius, Briefe Nr. 50, S. 68; Epistolae Nr. 50, S. 81.

<sup>5</sup> Hauck S. 400/416, besonders 415/16.

<sup>6</sup> Hauck, S. 404.

<sup>7</sup> Hauck, S. 428/29.

<sup>8</sup> Bonifatius, Briefe Nr. 51, S. 75/83; Epistolae Nr. 51, S. 86/92.



Germanicum“ zusammen; der Ort der Synode ist nicht bekannt. Zu der von Karlmann einberufenen Versammlung waren die Bischöfe des Karlmann unterstehenden ostfränkischen Reiches geladen. Erschienen waren außer Bonifatius, der als Erzbischof und Legat den Vorsitz führte, die Bischöfe von Köln, Straßburg, Würzburg, Buraburg, ein Chorbischof Willibald und ein Bischof Dadan (von Erfurt? oder Weihbischof von Utrecht?). Unbesetzt waren die Bistümer Utrecht, Meß, Verdun, Speyer und Lüttich. Die alemannischen Bischöfe waren wohl zurückgehalten durch den Kriegszustand zwischen Karlmann und ihrem Herzog Theotbald. Die Bischöfe Milo von Trier und Gewilip von Mainz, die Häupter der Gegenpartei, waren nicht erschienen<sup>10</sup>.

Das Fehlen jeder Opposition auf dem Konzil war für den Verlauf des Konzils im Sinne des hl. Bonifatius günstig. Das Wichtigste war die Reform der Bischöfe und des Klerus und die Schaffung eines Metropolitanverbandes für die austrasische Kirche. „Wir haben“, so erklärt Karlmann, „in den Städten Bischöfe eingesetzt und über sie als Erzbischof den Bonifatius bestellt, den Gesandten des hl. Petrus.“ In Zukunft sollten alljährlich in Gegenwart Karlmanns Synoden gehalten werden zur Weiterführung der Reform. Entzogenes Kirchengut sollte den Kirchen zurückgegeben werden. Unwürdige Priester und Diakone sollten abgesetzt, zur Buße gezwungen und der kirchlichen Einkünfte verlustig erklärt werden. Waffentragen wurde den Dienern Gottes verboten; ebenso auch das Mitziehen in den Krieg, mit Ausnahme jener, die wegen der Feier des Meßopfers und zur Mitführung der Reliquien und zur Abnahme der Beichte und zur Auflegung der Buße nötig wären; auch das Jagdwerk wurde den Dienern Gottes untersagt. Jeder Priester innerhalb der Diözese sollte dem Diözesanbischof untertan sein und in der Fastenzeit seinem Bischof über seine Amtsführung, über Taufe und katholischen Glauben, über Gebets- und Meßordnung Rechenschaft legen. Unbekannte Bischöfe und Priester, woher sie auch immer kommen möchten, sollten nicht vor Billigung durch die Synode zum Kirchendienst zugelassen werden. Ferner sollte jeder Bischof unter Beihilfe des Grafen, des Schützers der Kirche, Sorge tragen, daß das Volk nichts Heidnischen treibe; alle irgendwie noch heidnischen Gebräuche sollten verboten sein. Für Diener und Dienerinnen Gottes, die nach der Synode in das Laster der Unzucht fallen würden, und ebenso für Priester, Kleriker und Mönche, die sich ferner dieser Sünde schuldig machten, wurden schwere Strafen festgesetzt. Endlich wurde bestimmt, daß Mönche und Mägdle Gottes nach der Regel des hl. Benedikt leben sollten<sup>11</sup>.

Mit Recht sagt Hauck: „Die Reformbeschlüsse der ersten deutschen Synode hatten genau genommen nur die Bedeutung eines Programms; in dem Augenblick, in welchem sie gefaßt wurden, ließ sich nicht bemessen, ob ihre Durchführung möglich sein werde. Sie war außerordentlich schwierig. Es hätte des einmütigen Zusammenwirkens aller Bischöfe bedurft; allein daran war nicht zu denken, solange Männer wie Gewilip von Mainz und Milo von Trier im Amte blieben. Man hatte jeden Schritt gegen sie vermieden. Karlmann konnte sie nicht oder noch nicht entbehren. Sie bildeten die natürlichen Häupter einer Partei, die sich allen Maßregeln des Bonifatius entgensetzte. Sie erhob nicht offenen Widerspruch, aber der üble Wille, auf den er überall traf, lähmte seine Tätigkeit“<sup>12</sup>.“ Und die Briefe des Heiligen aus

<sup>10</sup> Hauck S. 521/22; Laux S. 147/48.

<sup>11</sup> Bonifatius, Briefe Nr. 56, S. 89/91; Epistolae Nr. 56, S. 99/101.

<sup>12</sup> Hauck S. 526/27.

dieser Zeit an seine Vertrauten in England bezeugen uns seine Bedenken und Sorgen <sup>13</sup>.

Immerhin aber waren die Beschlüsse des Concilium Germanicum doch nicht vergeblich gefaßt. Vor allem wurden eine Anzahl austrasischer Bistümer in den Jahren seit 742 neu besetzt, nämlich Utrecht, Metz, Verdun, Speyer und Lüttich. Besonders die Neubesetzung von Metz mit Chrodegang aus einer rheinischen Adelsfamilie war eine auch vom kirchlichen Gesichtspunkt aus betrachtet sehr glückliche <sup>14</sup>. Dagegen stieß die Bestimmung des ersten Reformkonzils über die Rückgabe der entfremdeten Kirchengüter auf unüberwindliche Schwierigkeiten. Karl Martell hatte gerade durch Verleihung von Kirchengut seine getreuesten Anhänger und zuverlässigsten Beamten gewonnen; sein Sohn Karlmann konnte sie im Falle der Durchführung der Rückgabe des Kirchengutes nicht anderweitig entschädigen. Eine durchgreifende Maßregel hätte eine Menge von Unzufriedenen geschaffen und auch das ganze Reformwerk verhaßt gemacht. Das konnte weder Karlmann noch auch Bonifatius wünschen. So mußte denn für diese Frage auf dem nächsten Reformkonzil, das am 1. März 743 zu Liffinae-Estannes bei Lobbes im Hennegau stattfand, eine andere Lösung gefunden werden. Es wurde bestimmt, daß wegen drohender Kriegsnot und wegen des Ansturms der angrenzenden Völker ein Teil des Kirchengutes als zinspflichtige Landleihe (Prekarie) zur Unterstützung des Heeres mit Gottes Nachsicht noch einige Zeit zurückbehalten werden könne unter der Bedingung, daß jährlich von jeder Hofstatt ein Solidus zu 12 Denaren an die Kirche oder das Kloster gezahlt werden soll. „Wenn der stirbt, dem das Gut geliehen war, dann soll das Eigentum wieder an die Kirche zurückfallen; es sei denn, daß der Fürst unter dem Drang der Not anordne, die Landleihe zu wiederholen und neu auszufertigen. Vor allem aber soll darauf geachtet werden, daß Kirchen oder Klöster, deren Besitz als Landleihe ausgetan ist, nicht Mangel oder Armut leiden, sondern bei drückender Armut soll der Besitz ungeschmälert der Kirche und dem Gotteshause zurückgegeben werden“ <sup>15</sup>. Von dieser Änderung abgesehen hielt man aber an den Beschlüssen von 742 fest und ergänzte sie durch Bestimmungen gegen verbotene Ehen, gegen den Verkauf christlicher Sklaven an Heiden und durch Strafandrohung gegen heidnische Gebräuche <sup>16</sup>.

Im Jahre 743 erlitt die Reformarbeit eine kurze Hemmung durch den Aufstand des Herzogs Odilo von Bayern, der aber von den beiden Brüdern Karlmann und Pippin rasch niedergeschlagen wurde. Der Zwischenfall hatte auch gute Folgen. Bayern mußte den Nordgau an die Franken abtreten, und hier konnte Bonifatius nun das Bistum Eichstätt gründen. Außerdem aber hatte Pippin auf dieser Heerfahrt ins Ostreich Gelegenheit, die segensreichen Wirkungen der durch Karlmann und Bonifatius eingeleiteten kirchlichen Reform kennenzulernen. Infolgedessen lud er Bonifatius ein, auch die Kirche in Neustrien zu reformieren.

Inzwischen hatte Bonifatius auch endlich das Antwortschreiben des Papstes vom 1. April 743 auf seinen Brief vom Anfang 742 erhalten <sup>17</sup>. Er konnte mit großer Befriedigung feststellen, daß der Papst in den Fragen der Reform, besonders der Reform des Klerus, im wesentlichen genau so urteilte wie Bonifatius und die von

<sup>13</sup> Bonifatius, Briefe Nr. 63, 65/67, S. 125/33; Epistolae Nr. 63, 65/67, S. 128/32, S. 137/40; Hauck S. 527; Laux S. 153/57.

<sup>14</sup> Hauck S. 528 29; Laux S. 160 61.

<sup>15</sup> Bonifatius, Briefe Nr. 56, S. 91/93; Epistolae Nr. 56, S. 101/02.

<sup>16</sup> Hauck S. 532; Laux S. 161/62.

<sup>17</sup> Bonifatius, Briefe Nr. 51, S. 75/83; Epistolae Nr. 51, S. 86/92.

ihm bisher gehaltenen beiden Reformsynoden schon bestimmt hatten. Es war ihm gewiß auch ein großer Trost in allen Schwierigkeiten, was der Papst ihm schrieb: „Du mögest überzeugt sein, teuerster und heiliger Bruder, daß wir deine Liebden so ins Herz geschlossen haben, daß wir dich täglich um uns sehen und in unserem Beirat haben möchten als Diener Gottes und Verwalter der Kirchen Christi<sup>18</sup>.“

Am 2. März 744 fand nun auch in Neustrien eine Reformsynode statt, und zwar in Soissons. Dreiundzwanzig Bischöfe waren hier anwesend. Die Beschlüsse dieser Synode, die Pippin verkündete<sup>19</sup>, schlossen sich an die Bestimmungen des ersten germanischen Konzils 742 und der Synode von Estinnes 743 an. Auch Karlmann war in Soissons anwesend oder doch wenigstens vertreten. Die Anwesenheit des Bonifatius ist zwar nicht ausdrücklich bezeugt, aber kaum zu bezweifeln, da die Synodalbeschlüsse ganz den Reformideen des Bonifatius entsprechen und ihm auch Anlaß zu weiteren Schreiben an den Papst geben. Es war vor allem auch hier die Schaffung einer festen kirchlichen Organisation ins Auge gefaßt. Es sollten rechtmäßige Bischöfe eingesetzt und darüber drei Metropolen bestellt werden; als solche wurden bestimmt Grimo als Erzbischof von Rouen und die für Reims und Sens vorgesehenen Erzbischöfe Abel und Hartbert. Wie sich aus dem Briefe des Papstes Zacharias vom 22. Juni 744 an Bonifatius ergibt, hatte Bonifatius die drei Genannten zu Metropolen der einzelnen Kirchenprovinzen bestellt und vom Papste für sie die Pallien erbeten, die der Papst ihnen mit dem Briefe sendet<sup>20</sup>. Aber bald mußte Bonifatius eine Enttäuschung erleben und auch dem Papste bereiten. Von den drei genannten Metropolitanen war nur Rouen regelrecht mit Grimo besetzt. Den Bischofsstuhl von Reims dagegen hatte Milo von Trier inne. Was der Grund für die Änderung im einzelnen war, läßt sich nicht genau bestimmen. Jedenfalls ließ Pippin den Metropolitanengedanken bezüglich Reims und Sens bald wieder fallen. Bonifatius mußte in einem neuen Schreiben an den Papst das Pallium nur noch für Grimo von Rouen erbitten, was der Papst dann auch nicht ohne den Ausdruck höchster unangenehmer Überraschung zur Kenntnis nahm mit der Bitte um Aufklärung<sup>21</sup>. Erst im Jahre 751, also sieben Jahre später, kommt Bonifatius auf die Sache zurück: „Für das aber, was ich in den verflossenen Jahren auf die Zusage der Franken Eurer Heiligkeit wegen der Erzbischöfe und der von der Römischen Kirche einzuholenden Pallien mitgeteilt habe, flehe ich um die Nachsicht des Apostolischen Stuhles. Denn sie haben ihr Versprechen erst hinausgeschoben und dann unerfüllt gelassen; und immer noch zaudert und überlegt man und weiß nicht, wie man die Angelegenheit erledigen soll. Wenn es nach meinem Willen gegangen wäre, würde das Versprechen auch eingelöst worden sein<sup>22</sup>.“ Milo behielt Reims bis zu seinem Tode († 753), und in Sens konnte Hartbert sich nicht durchsetzen.

Mit der Synode von Soissons und den beiden vorhergegangenen im Ostreich waren für die ganze fränkische Kirche die Reformbestimmungen erlassen. Nun galt es sie durchzuführen. So erfreulich es war, daß der Episkopat in weitem Ausmaße erneuert und auch die Metropolitanverfassung wenigstens wieder im Prinzip erstrebt wurde, so machte die Reform von Klerus und Volk dem hl. Bonifatius auch weiterhin viele Mühen und Sorgen. Besonders zwei religiöse Abenteurer, Adelbert in Neustrien und Klemens in Austrasien,

<sup>18</sup> Bonifatius, Briefe Nr. 51, S. 82; Epistolae Nr. 51, S. 92.

<sup>19</sup> Concilia aevi Karolini ad Werminghoff, n. 4, S. 33/36.

<sup>20</sup> Bonifatius, Briefe Nr. 57, S. 94; Epistolae Nr. 57, S. 103/04.

<sup>21</sup> Bonifatius, Briefe Nr. 58, S. 99/100; Epistolae Nr. 58, S. 106.

<sup>22</sup> Bonifatius, Briefe Nr. 86, S. 189; Epistolae Nr. 86, S. 193.

machten ihm viel zu schaffen, und er konnte ihrer schließlich nur mit Hilfe des Papstes Herr werden<sup>23</sup>. Im Ostreich übte Bischof Gewilip von Mainz 743 oder 744 mit eigener Hand Blutrache an einem Sachsen, der im Jahre 738 den Vater Gewilips, den damaligen Bischof Gerold von Mainz, auf einem Sachsenfeldzug getötet hatte.

Auch für das Ostreich war die Frage der Metropolitanverfassung noch nicht befriedigend gelöst. Bonifatius war zwar als Erzbischof von Austrasien anerkannt; aber er hatte keinen festen Bischofssitz. Das Amt war an seine Person geknüpft; es konnte mit seinem Tode erlöschen und dann konnte die ganze Reform wieder in Frage gestellt sein. Es sollte also eines der deutschen Bistümer zum Metropolitansitz erhoben und dem hl. Bonifatius übertragen werden.

Zur Erledigung dieser und jener Fragen wurde in der ersten Hälfte des Jahres 745 eine fränkische Generalsynode für das Ost- und Westreich berufen. Der Ort der Synode und die Zahl der anwesenden Bischöfe sind unbekannt; wir haben auch keine Akten der Synode, und auch der Bericht des Bonifatius an den Papst ist nicht erhalten. Aber zwei Papstbriefe vom Jahre 745, der eine an Bonifatius<sup>24</sup>, der andere an Geistliche und Laien im Frankenreich<sup>25</sup>, geben Kunde davon. Bischof Gewilip von Mainz wurde einstimmig abgesetzt; die früheren Reformbeschlüsse wurden erneuert. Als Metropolitansitz für Bonifatius wurde Köln bestimmt, dessen Bischof kurz vorher gestorben war. Im Brief an Bonifatius bestätigt der Papst diesen Beschlus: „Die Stadt, die früher Agrippina hieß und jetzt Köln genannt wird, haben wir auf Ansuchen der Franken durch unsere auf Deinen Namen lautende Urkunde als Metropolitansitz bestätigt und senden Deiner Heiligkeit die Verbriefung dieser Metropolitankirche für alle Zukunft<sup>26</sup>. Im Schreiben an die Geistlichen und Laien mahnt der Papst sehr eindringlich, seinem Legaten Bonifatius auf dem Wege der Reformen zu folgen.

Trotzdem stieß Bonifatius immer wieder auf unüberwindliche Hindernisse; so auch in der Metropolitanfrage. Die Gegner wußten es zu hintertreiben, daß Bonifatius den Bischofsstuhl von Köln bestieg. Im Jahre 746 oder 747 erscheint der Franke Agilolf als Bischof von Köln, und Köln blieb einfaches Bistum; Agilolf war aber kein Gegner, sondern ein Anhänger der Reform. Bonifatius übernahm jetzt das durch Gewilips Absetzung freigewordene Bistum Mainz. Wie wir aus dem Papstbrief vom 1. Mai 748 an Bonifatius ersehen, hatte dieser dem Papste melden müssen, daß die Franken bezüglich Kölns nicht ihr Wort gehalten hätten und daß er nun in Mainz seinen Sitz habe<sup>27</sup>. Mainz blieb aber auch einfaches Bistum und wurde nicht Metropolitansitz. Zwar findet sich in der Briefsammlung des Bonifatius eine Papsturkunde vom 4. November 754<sup>28</sup>, laut welcher Papst Zacharias Mainz zum Erzbistum erhebt; aber die Urkunde ist unecht. Nach den Ausführungen Mich. Tangls ist die Urkunde entsprechend dem vorerwähnten Papstbrief vom 31. Oktober 745 an Bonifatius ursprünglich echt und für Köln ausgestellt<sup>29</sup> gewesen. Nach dem Scheitern des Kölner Metropolitanplanes hat man später nach dem Tode des Bonifatius, als Mainz wirklich Metro-

<sup>23</sup> Hauck S. 553/65; Laux S. 175/82.

<sup>24</sup> Bonifatius, Briefe Nr. 60, S. 114/20; Epistolae Nr. 60, S. 120/24.

<sup>25</sup> Bonifatius, Briefe Nr. 61, S. 120/22; Epistolae Nr. 61, S. 125/27.

<sup>26</sup> Bonifatius, Briefe Nr. 60, S. 120; Epistolae Nr. 60, S. 124.

<sup>27</sup> Bonifatius, Briefe Nr. 80, S. 174; Epistolae Nr. 80, S. 179/80.

<sup>28</sup> Bonifatius, Briefe Nr. 88, S. 198/201; Epistolae Nr. 88, S. 201/02.

<sup>29</sup> Siehe Anm. 26.



politansitz wurde oder daran war, es zu werden, die für Köln ausgestellte Urkunde auf Mainz umgeschrieben durch Vertauschung der Namen Mainz und Köln und durch Beifügung einer falschen Datierung gefälscht <sup>20</sup>.

Bonifatius selbst erlebte aber bald nach der Enttäuschung in der Metropolitanfrage eine der größten Freuden seines Lebens und den Höhepunkt seiner Reformarbeit auf der fränkischen Generalsynode vom Frühjahr des Jahres 747; wiederum wissen wir nicht, wo sie stattgefunden. Und was wir über sie wissen, entnehmen wir einem Brief des hl. Bonifatius vom Jahre 747 an seinen Freund Erzbischof Cudberth von Canterbury <sup>21</sup> und zwei Papstbriefen vom 1. Mai 748, von denen einer an Bonifatius <sup>22</sup>, der andere an die fränkischen Bischöfe <sup>23</sup> gerichtet ist, die an der Synode teilgenommen hatten. Es waren Bischöfe aus beiden Reichshälften: Reginfrid von Rouen, Deodat von Beauvais, Rimbert von Amiens, Heleseus von Noyon, Fulkrich von Tongern, David von Speyer, Aethereus von Therouanne, Teward von Cambrai, Burhard von Würzburg, Genebaud von Laon, Romanus von Meaux, Agilolf von Köln, Heddo von Straßburg und außerdem viele Chorbischöfe, Priester und Diakone.

Auf der Synode wurden auch wieder die Reformbeschlüsse der früheren Synoden bestätigt und verkündet. Was aber dieser Synode ihr besonderes und dem hl. Bonifatius so überaus kostbares Gepräge gab, war die von allen Teilnehmern unterschriebene feierliche Erklärung der Treue gegen die Römische Kirche und des Gehorsams gegen den Papst. „Wir haben“, so schreibt Bonifatius an Cudberth, „auf unserer Synode beschlossen und haben bekannt, den katholischen Glauben und die Einheit und die Unterwürfigkeit gegenüber der Römischen Kirche bis an unser Lebensende bewahren zu wollen, dem heiligen Petrus und seinem Stellvertreter untertan sein zu wollen, Jahr für Jahr eine Synode zu halten; wir haben beschlossen, daß die Metropolitane von jenem Stuhle die Pallien erbitten sollen; wir haben beschlossen, in allem die Gebote des heiligen Petrus kanonischerweise zu befolgen, damit wir zu den ihm anvertrauten Schafen gezählt werden. Und diesem Bekenntnis haben wir alle zugestimmt und es unterschrieben und es am Grabe des hl. Apostelfürsten Petrus niederlegen lassen. Der Römische Klerus und der Papst haben es mit hoher Befriedigung entgegengenommen <sup>24</sup>.“

Wahrscheinlich im Zusammenhang mit der Generalsynode hatte Bonifatius ein Rundschreiben über die Einheit des Glaubens und die apostolische Lehre geschrieben und es an die fränkische Geistlichkeit geschickt und es zugleich mit den Synodalbeschlüssen durch seinen Vertrauten, Bischof Burhard von Würzburg, nach Rom bringen lassen. Mit hoher Befriedigung schreibt ihm darüber Papst Zacharias am 1. Mai 748: „Wir haben auch das Buch eingesehen, das du an alle Bischöfe, Priester, Diakone und alle dem geistlichen Stande Geweihten über die Einheit des katholischen Glaubens und die apostolische Lehre gerichtet hast. Es war uns, wie du wissen sollst, sehr willkommen, weil du durch die über dich ausgegossene Gnade des Heiligen Geistes es zu schaffen bemüht warst . . . Wir empfangen auch die Urkunde, die ihr über euer Bekenntnis des wahren und rechten Glaubens und der katholischen Einheit ausgefertigt habt und die du, ehrwürdiger Bruder, mit den uns sehr lieben fränkischen Bischöfen an uns gerichtet

<sup>20</sup> Tangl in Bonifatius, Briefe S. 198/99; Epistolae S. 201, Anm. 1.

<sup>21</sup> Bonifatius, Briefe Nr. 78, S. 154/64; Epistolae Nr. 78, S. 161/70.

<sup>22</sup> Bonifatius, Briefe Nr. 80, S. 165/75; Epistolae Nr. 80, S. 172/80.

<sup>23</sup> Bonifatius, Briefe Nr. 82, S. 176/78; Epistolae Nr. 82, S. 182/84.

<sup>24</sup> Bonifatius, Briefe Nr. 78, S. 156; Epistolae Nr. 78, S. 163.

hast. Als wir sie entfalteten, wurden wir von lebhafter Freude erfüllt und sagten Gott, dem allmächtigen Vater, unendlichen Dank, weil er die Gnade gehabt, sie einmütig zu unserer Gemeinschaft zurückzuführen zur Freude ihrer geistigen Mutter der heiligen Kirche. Grüße sie alle, Teuerster, an unserer statt mit dem Friedenskusse Christi. Wir selbst haben ihrer Liebe in einem an sie gerichteten apostolischen Schreiben gedankt <sup>85</sup>."

Noch stärker kommt die Freude des Papstes in diesem eben erwähnten Schreiben an die fränkischen Bischöfe, die an der Generalsynode teilgenommen hatten, zum Ausdruck: „Dank sage ich Gott, dem allmächtigen Vater, und dem Herrn Jesus Christus, seinem einzigen Sohn, und dem Heiligen Geist, der durch Ausgießung seiner Gnade euer aller Herzen entflammt hat, auf daß ihr in Einheit des Glaubens und im Bande des Friedens wandelt... und daß überreiche Gnade des Friedens und der Liebe über euch sei, damit ihr ein Leib mit eurer geistigen Mutter, der heiligen katholischen und apostolischen Kirche Gottes werdet, der Wir nach Gottes Ratschluß vorstehen... Ich freue mich in euch, Teuerste, weil eure Treue und eure Einigkeit gegen uns kostbar und offenkundig ist,... seit ihr euch eurem von Gott bestellten Schützer und Lehrer, dem seligen Apostelfürsten Petrus, mit bestem Willen zugewandt habt.... Jetzt ist unter Gottes Mitwirkung eure Heiligkeit unserer Gemeinschaft in einem Schafstalle beigesellt und wir haben einen Hirten, der von dem Hirten der Hirten, dem Herrn unserem Gott und Erlöser Jesus Christus als Fürst der Apostel und unser Lehrer bestellt worden ist <sup>86</sup>."

Der Papst und sein Legat hatten wirklich Grund, sich zu freuen. Während der Bilderstreit die griechische und lateinische Kirche immer weiter auseinanderriß, hatte hier die fränkische und künftige deutsche Kirche sich um so fester an Rom angeschlossen. Sehr richtig schreibt Hauck: „Hier trug die Lebensarbeit des Bonifatius Frucht: er hatte die deutschen Fürsten und Bischöfe daran gewöhnt, kirchliche Maßregeln stets im Einvernehmen mit Rom zu treffen. Fragen und Antworten gingen hin und her: der Papst ließ keine Gelegenheit unbenützt, um mahnend und ermunternd bald zu den Fürsten und Bischöfen, bald zu dem Volk zu reden. Es bestand tatsächlich eine Gemeinschaft zwischen der fränkischen Kirche und Rom, von der man ein halbes Jahrhundert vorher nichts wußte. Rechtliche Formen hatte sie nicht angenommen; aber das Ansehen des Papstes hatte ein ganz anderes Gewicht als früher: das Bewußtsein, daß nur in der Gemeinschaft mit Rom, in der Unterordnung unter Rom die Kirche gedeihen könne, hatte unter dem fränkischen Episkopat kräftige Wurzeln geschlagen. Es war der Silberblick im Leben des Bonifatius, daß diese Überzeugung in der feierlichsten Form von den fränkischen Bischöfen ausgesprochen und nach Rom übermittelt wurde <sup>87</sup>."

<sup>85</sup> Bonifatius, Briefe Nr. 80, S. 171/72; Epistolae Nr. 80, S. 177/78.

<sup>86</sup> Bonifatius, Briefe Nr. 82, S. 176/78; Epistolae Nr. 82, S. 183/84.

<sup>87</sup> Hauck S. 570/71.

# Übersichten und Berichte

## Aufstieg oder Niedergang der Kirche?

Kardinal-Erzbischof Suhard von Paris veröffentlichte am 11. Februar 1947 einen höchst bedeutsamen Hirtenbrief, der in Frankreich das größte Aufsehen erregte und ständig in neuen Auflagen erscheint. Eine großartige Sinndeutung der gegenwärtigen Weltstunde, ein eindringlicher Aufruf zu apostolischer Tat und ein mitreißender christlicher Optimismus sind die Kennzeichen dieses programmatischen, den Rahmen eines Hirtenbriefes sprengenden Sendschreibens.

Die moderne Welt, so erklärt der Kardinal, ist trotz der „Großflut der Sünde“ und trotz der „ständigen Gefahr eines kollektiven Selbstmordes“ nicht greisenhaft alt und am Ende; sie erlebt vielmehr eine neue, stürmische Jugendzeit. Technik und Verkehr, Radio und Film, Weltwirtschaft und Weltzivilisation haben dem Erdkreis zum erstenmal den „gleichen Rhythmus“, das „gemeinsame Hier und Jetzt“ gegeben. „Seit ihrem Bestehen ist die Welt zum erstenmal eins und weiß auch darum.“ Eine gemeinsame Weltkultur steht vor der Tür: mit einem „gleichen Lebensstil“, einem „einheitlichen Menschentyp“, einem „weltumspannenden, gemeinschaftsverbundenen Humanismus“ und einer universalistischen, technisch orientierten Zivilisation. Wer wird diesem „planetarischen Humanismus“, der „schneller als unsere Gedanken zustande kam“, die Seele geben? Wird es der Kirche Christi gelingen, „die Synthese des neuen Universums“ herzustellen?

Dieses sehr ernste Anliegen des Pariser Kardinals ist die große, erschütternde Sorge der Kirche in aller Welt, nicht zuletzt auch in Deutschland. Deshalb verdient der Hirtenbrief, der soeben in deutscher Sprache erschienen ist<sup>1</sup>, auch bei uns die ernsteste Beachtung.

Die Ungläubigen, so führt der Kardinal aus, rechnen nicht mehr mit der Kirche; sie erklären vielmehr kategorisch, die Kirche sei längst erstarrt und werde „mit der Welt, die heute im Sterben liegt“, verschwinden. Der „Abfall der Massen“ mache ihren Bankrott offenkundig. Auch fehle der Kirche die Kraft, dem neuen Humanismus das Gepräge zu geben. Ihre negative Moral habe in den vergangenen zwei Jahrtausenden ein entmännlichtes, schwächliches Menschenbild geformt, „dem weder Kraft noch Schönheit eigne“. Schon deshalb könne der Christ, der „Furchtsame gegenüber dem Abenteuer...kein Weggenosse sein“, wenn es gelte, die Erde zu erobern und neu zu bauen.

Und die Christen selber? Ihre Auffassungen gehen auseinander, „wenn man nicht sagen will, daß sie sich widersprechen“. Die einen behaupten nämlich, die große Gefahr, „in der die Kirche heute schwebt, bestehe darin, sich anpassen zu wollen“. Eine „uneingeschränkte Rückkehr zu den traditionellen Formen“ sei das Gebot der Stunde. Die Gläubigen hätten nicht die Pflicht, „auf die Ereignisse einzuwirken“; sie sollten „nur in ihrem Privatleben wahre Jünger Christi sein“. Der Christ, auf den die Kirche warte, sei „nicht der konstantinische Christ, sondern der Christ der Apokalypse und der Parusie“. Konstantin habe der Kirche mehr geschadet als Nero.

Demgegenüber werfen die anderen der Kirche „mangelnde Wirksamkeit im Zeitlichen“ vor; sie „thronen über der Menschheit, statt sich in ihrem Fleisch und in ihrem Blut zu inkarnieren“. Verkündigung und Katechese seien allzu lebensfremd geworden; Kult und Liturgie seien vielfach unverständlich; die Selbständigkeit der Laien stehe „häufig mehr auf dem Papier, als daß sie der Wirklichkeit entspreche“. Die Kirche überlasse es den Fremden oder den Gegnern, „im Bereiche der Lehre, der Kultur oder der Tat die entscheidenden Initiativen zu ergreifen“. Wenn sie handle oder rede, sei es oft „zu spät“, möge es sich nun „um wissenschaftliche Forschung, um soziale Gesetze oder um den Humanismus handeln“.

<sup>1</sup> „Aufstieg oder Niedergang der Kirche?“ Hirtenbrief des Kardinal-Erzbischofs Suhard von Paris. Verlag der Dokumente, Offenburg (Baden) 1947. 87 S., kart. 2 M.

Wer hat recht? Kardinal Suhard gibt zunächst großzügig zur Antwort, jene Vielheit von Ideen und Bestrebungen sei immerhin „weit beruhigender als eine stagnierende Zufriedenheit“. Wenn die Auseinandersetzungen nicht zu gegenseitiger Verkeüerung führten, sondern von der „leidenschaftlichen Liebe zur Kirche Zeugnis ablegten“, seien sie lediglich eine „Wachstumskrise“ und ein Beweis für die Lebenskraft der Kirche. Die tiefste Erklärung für die gegenwärtige Krise „und das einzige Kriterium, das dem Christen von heute Gewißheit verleihen und sein Handeln zu bestimmen“ vermöge, sei freilich „im tiefen Wesen der Kirche“ begründet, „wie es uns ihr Dogma und ihre Geschichte offenbaren“.

„Zwei Erscheinungsformen“ sind in der Kirche eng miteinander verbunden. Die Kirche „ist göttlich und menschlich zugleich, sie ist die Einheit von beidem“.

In ihrer ersten Erscheinungsform, also in ihrer „substantiellen Wirklichkeit“, ist die Kirche „allen menschlichen Gemeinschaften absolut wesensüberlegen“; sie ist „endgültig und vollkommen . . .“, kein Angriff schädigt sie, kein Entgegenkommen verdirbt sie“.

Wer freilich in der Kirche „nur etwas Pneumatisches“ sieht, weicht von der göttlichen Wahrheit ab. Die Kirche ist nämlich „auch eine sichtbare und hierarchische Körperschaft“ und als solche „an die Zufälligkeit der Geschichte und des Raumes gebunden“; sie wächst, sie paßt sich „der Zeit und dem Raum“ an; hat doch jedes Zeitalter ihr „seine Gestalt und sein Gesicht geliehen“. All diese „Aktualitäten“, die in der Kirche einander ablösen, sind weit davon entfernt, „sie arm zu machen“; sie „lassen sie im Gegenteil wachsen“. Denn: „dadurch daß die Kulturen aufeinander folgen, erschöpfen sie die Kirche ebensowenig wie Individuen durch ihre Vermehrung die Art erschöpfen; jede der Gemeinschaften und der sozialen Formen, in denen sich die Fleischwerdung der Kirche vollzieht, tragen im Gegenteil dazu bei, Christus zu vollenden“. Daraus folgt ein für die Bestimmung des Einsatzes der Christen wichtiger Satz: „Die Welt bedarf der Kirche für ihr Leben; die Kirche bedarf der Welt für ihr Wachstum und ihre Vollendung.“

In der Kirche sind also „zwei Welten aufs innigste verbunden: die unsichtbare Wirklichkeit und die sichtbare Körperschaft“; wer der Kirche „eines dieser beiden Elemente entzieht, zerstört die Kirche“. Die übertriebene Anpassungssucht des Modernismus vergift den „Ewigkeitsgehalt“ der Kirche; der taktische, moralische oder in der Lehre sich auswirkende Integralismus erkennt nicht die Gebundenheit der Kirche „an die Zufälligkeiten von Raum und Geschichte, noch ihr zeitliches Wachstum an“.

Ganz anders die katholische Synthese! Durch ihre Fleischwerdung muß die Kirche „die Gestalt aller sozialen und kulturellen Formen“ annehmen, „die den von ihr erfaßten Menschen zu eigen sind; da sie zeitlos und transzendent ist, so ist sie und bewahrt ihr Wesen in all den Kulturen, durch die sie hindurchgeht; sie bleibt ewig jung auf dieser Wanderung, weil sie unaufhörlich wächst und sich angleicht, aber sich niemals an äußere Formen bindet; diese übernimmt sie nur, um sie zu heiligen“.

Was fördert also die gegenwärtige Weltstunde von uns Christen? Kardinal Suhard erklärt, die Kirche befinde sich „an jenem Wendepunkt, an dem sie alles verlieren oder alles gewinnen“ könne; die Entscheidung werde „davon abhängen, inwieweit sie aus ihrer geistigen Fülle die Menschheit zu befruchten“ vermöge.

Hier gelten zwei Parolen: Vorrang des Übernatürlichen! Dringlichkeit der Aktion im Weltlichen!

Erstens: Vorrang des Übernatürlichen! „Die Seele eines jeden Apostolats“, das „Heilmittel gegen den Naturalismus“ ist das „innere Leben“, das persönliche Heiligkeitsstreben. Wer freilich auf diese Weise aus Christus lebt, wird nicht im „Zurückweichen“ sein Heil suchen, sondern in „zentrifugaler Aktion“ wie ein Sauerteig wirken: „Wenn das religiöse Leben in einer Gesellschaft rückläufig ist, findet es allein in den Kulthandlungen eine Zuflucht; wenn es im Ansteigen ist, nimmt es umgekehrt von den Kulthandlungen seinen Ausgang, um



sich einer jeden Tätigkeit des Christen, mag sie auch dem äußeren Anschein nach noch so profan sein, mitzuteilen.“

In früheren Zeiten, auch noch im 19. Jahrhundert, als sich das Heidentum „außerhalb der christlichen Gemeinschaft“ befand, zogen die Missionare „hinaus“, um den ungläubigen Völkern zu predigen. Heute jedoch „stehen die beiden Reiche einander nicht mehr von außen, sondern im Inneren gegenüber, sie sind aufs engste ineinander verzahnt; die heidnische Gemeinschaft dringt überall in das Alltagsleben der Christen ein; eine säuberlich abgeschlossene Christengemeinschaft, die von heidnischen Einflüssen abgeschildert wäre, ist nicht mehr denkbar“. Der moderne Missionar muß also buchstäblich „an Ort und Stelle“ wirken. Wie Christus „unter uns gewohnt hat“, muß auch der moderne Apostel „Freude und Leid, Hoffnungen und Enttäuschungen teilen und sich die berechtigten Bestrebungen des Milieus zu eigen machen“. Die christliche Wahrheit vermag sich nicht „von außen durchzusetzen“, ja „nicht einmal allein durch ihre objektive Unbedingtheit“; sie muß vielmehr als Zeugnis dargeboten werden, d. h. in physischer und geistiger Gegenwart, „welche Lebensgemeinschaft voraussetzt“. Daraus folgt, daß „nichts, was zum berechtigten Inventar des Arbeiters oder des modernen Geistesschaffenden gehört“, abgelegt werden darf — „außer der Sünde“, so daß die Tätigkeit des modernen Apostels häufig ebensowenig sichtbar werden wird, „wie das Wirken des Sauerteigs, der verschwindet, wenn er in das Mehl eingedrungen ist und von diesem verschlungen zu sein scheint“.

Vor allem muß dieses Gesetz der „Realinkarnation“ beachtet werden, wenn die Massen der Arbeiterklasse für die Kirche zurückgewonnen werden sollen. Die ersten und nächsten Apostel der Arbeiter müssen Arbeiter sein. Seit etwa zwanzig Jahren gewinnt diese Missionsarbeit in Frankreich steigende Bedeutung. Beträgt doch z. B. „die Zahl der Vorkämpfer, Anhänger und Beeinfluften je 200 000 für die ‚Christliche Arbeiterjugend‘ (J.O.C.) und die ‚Christliche Landjugend‘ (J.A.C.)“.

Freilich dürfen diese Apostel niemals der „Versuchung von Tabor“ erliegen und sich in die exklusive Gruppe zurückziehen, „die sich den Seelen verschließt, die außerhalb sind“; die christlichen Gemeinschaften, mag es sich nun um die Pfarreien, die Missionsgruppen oder die Gruppen der Katholischen Aktion handeln, sind kein Selbstzweck, sondern „das Produkt und der Ausgangspunkt einer Missionsbewegung“. Dabei müssen die Pfarreien die „Grundlage der kirchlichen Gemeinschaftsbildung“ bleiben, freilich „unter der Voraussetzung, daß sie aufgeschlossen werden und sich besser anpassen“. In den Gebieten jedoch, „wo das Heidentum überwiegt und die den Pfarreien unzugänglich sind, müssen Missionarsgruppen neue Gemeinden ins Leben rufen, die allen jenen offenstehen, die „von weit her“ kommen“. Die Gruppen der Katholischen Aktion hinwiederum, „die mit den einen wie den anderen Fühlung halten“, sollen in die Institutionen „je nach dem Milieu“ die tätige Gegenwart der Kirche hineintragen. „Es ist unser Wunsch“, so bemerkt in diesem Zusammenhang Kardinal Suhard, „daß die Pfarreien immer stärker mit diesen vorgeschobenen Gruppen zusammenarbeiten und in der Berührung mit ihnen ihren Missionsgeist beleben.“

Von großer Bedeutung ist auch die Mahnung des Kardinals, „nicht nur in der Kirche, sondern auch von der Kirche zu sein“. Ohne „tiefe und kindliche Ehrerbietung gegen den Hirten der Diözese“, ohne „treuen Gehorsam gegenüber den Richtlinien des Papstes“ gibt es kein Apostolat. Wer ohne diese Gesinnung „außerhalb der Kirche sammelt, der zerstreut die Kirche Christi“. Diese Gefahr droht „einer gewissen Zahl von Initiativen, falls sie nicht ihre Verbindung zur Hierarchie verstärken“.

Zweitens: Dringlichkeit der Aktion im Weltlichen! Ein einseitiger Spiritualismus wird letzten Endes „auch das Geistige“ zerstören und dem Protestantismus anheimfallen. Der wahre Christ fürchtet also nicht, er könne „weniger Christ“ sein, wenn er „mehr Mensch“ werde. Jede neue Eroberung, die er der Welt abgewinnt, ist „eine neue Provinz“ für die Herrschaft Christi des Königs.

Hier stehen besonders die christlichen Geistesschaffenden vor wichtigen Aufgaben. Sie haben ein Recht wie jeder andere, „sich zu beteiligen an jeder Suche nach dem Wahren, an allen Erörterungen, an allen Umgestaltungen eines Gemeinwesens, dessen Bürger sie sind“; mit diesem Bemühen werden sie „keine Rücksichtnahme auf andere Interessen vermengen, auch nicht solche apologetischer Art“, sondern nur der Wahrheit dienen. Daß wir „zurückgeblieben sind, ist vielleicht eine Tatsache, ist aber keine Tugend“.

Die Ergebnisse der Forschungen müssen sodann „auf den Bereich der Kultur“ angewandt werden. So ist z. B. „eine objektive Bilanz unserer heutigen Großstadtkultur zu ziehen... mit ihren gigantischen Zusammenballungen und ihrem ständigen Wachstum, mit der Belastung ihrer unmenschlichen Produktionsmethoden, ihrer ungerechten Verteilung, ihrem aufreibenden Vergnügungstaumel“. Es ist ferner ein umfassender Plan „für einen Urbanismus und einen Humanismus“ zu entwerfen, ein Plan, „der abgestimmt ist auf die Menschen, ihre Fähigkeiten und Bedürfnisse... Nur die christliche Idee von der menschlichen Natur wird eine Entmenslichung des Menschen verhindern können“.

Des weiteren ist eine „grundlegende Reform der Strukturen auf allen Gebieten, besonders auf dem wirtschaftlichen und sozialen, durchzuführen. Die Beziehungen zwischen Kapital und Arbeit sind „immer eindeutiger auf den Gesellschaftsvertrag auszurichten“. Auch in Politik und Kultur, in Erziehung, Freizeitgestaltung, Kunstleben usw. muß sich die Sendung des Christen auswirken.

„Christen, überall zur Stelle!“ ruft Kardinal Suhard aus. „Zeigt euch dabei nicht zaghaft! Verteidigt eure große und befreiende Auffassung von der Welt und vom Menschen, verhelft ihr zum Durchbruch und zur Geltung!“

Alle nichtchristlichen Systeme und Verheißungen „verraten bereits dem klarblickenden Beobachter sichtbare Zeichen ihrer Atemnot; man hat von der Rache des Fleisches gesprochen; man sollte heute von einer Rache des Geistes sprechen; Gott läßt sich nicht ungestraft aus der Welt jagen“. — Die Kirche aber „geht die Straße des Lebens; ihre Jugendfrische altert nie“.

Professor Dr. Joseph Höffner.

## Tagung für Flüchtlingsseelsorge

(Eichstätt, 5. bis 7. August 1947.)

Die „Kirchliche Hilfsstelle“, die sich seit 1945 mit Tatkraft und Erfolg der heimatvertriebenen Priester und Gläubigen angenommen hat, lud im August 1947 zu einer „Tagung für Flüchtlingsseelsorge“ nach Eichstätt ein. Wie der kürzlich veröffentlichte ausführliche Bericht<sup>1</sup> zeigt, war diese Begegnung für die mehr als hundert Teilnehmer überaus anregend und fruchtbar. Priester aus dem Osten und aus der Heimat suchten im Geiste christlicher Liebe das ungeheuer schwierige und verwickelte Problem der Flüchtlingsseelsorge sachlich zu klären.

Zunächst wurde die seelische und religiöse Eigenart der Schlesier, Sudeten-Deutschen und Südostdeutschen in liebevoll einführender Weise beleuchtet und damit geradezu die Grundlage einer „Flüchtlingspsychologie“ gelegt. Allen wurde klar, wie wenig man im Grunde voneinander wußte und daß in dieser Unkenntnis manche Fehlbehandlung der Vertriebenen begründet war. Man konnte jedoch feststellen, daß die ersten Schritte zu einer Besserung der Lage getan seien, daß Ansätze zu einer Verwurzelung der Vertriebenen sichtbar würden und daß die kirchlichen- und staatlicherseits getroffenen Maßnahmen gewisse hellende Wirkungen gehabt hätten, wenn man auch noch weit vom erstrebten Ziel entfernt sei. Sehr tröstlich und ermutigend war die Feststellung, daß die Forderungen der Flüchtlingspriester in fast allen Punkten mit denen der einheimischen Referenten übereinstimmten.

<sup>1</sup> „Die Tagung von Eichstätt.“ Herausgegeben (als Manuskript) von der Kirchlichen Hilfsstelle, München 8, Äußere Prinzregentenstraße 12II. 70 Seiten.

Den Höhepunkt der Tagung bildete wohl das Referat Professor Dr. Kindermanns über die „kirchenrechtliche Lage des heimatvertriebenen Priesters“. Der Redner, Leiter des Priesterreferates in Königstein, führte aus: „Wie wirklich unrecht und ganz seltsam unsere Lage ist, ersieht man daraus, daß im Kirchenrecht, im Codex, mit keinem Strich an unsere Lage gedacht wird. Der Codex regelt Normalfälle, Normalverhältnisse. Er hat auch auf anormale Zeiten vorausgeschaut und auch dafür Regelungen vorgesehen, z. B. für Zeiten, wo der Bischof eingesperrt ist . . . Aber unsere Lage, daß man nämlich eine ganze Diözese, ja ganze Kirchenprovinzen mit Mann und Maus, mit Klerus, Episkopat, Kind und Kegel austreibt, das hat nur die ‚Menschlichkeit‘ des 20. Jahrhunderts zustande gebracht, die vielgerühmte ‚Humanität‘.“

Professor Dr. Kindermann zitierte in diesem Zusammenhang die Worte Pius' XII.: „Es ist unrecht, jemanden als Schuldigen zu behandeln, dem keine persönliche Schuld nachgewiesen ist — nur deshalb, weil er einer bestimmten Gemeinschaft angehört“, und folgerte daraus: „Darum nicht resignieren! Auch die alten Amtstitel bleiben uns, und es wäre ein Unrecht, sie uns zu nehmen . . . Die alten Benefizien bzw. Pfarreien sind rechtlich noch im Besitze . . . Deshalb auch Applikationspflicht, die freilich der Heilige Vater erleichtert hat (5- bis 6mal im Jahr) . . . Wir weichen nur der Gewalt, und zwar schrittweise. Darum keine Resignationen — wie wenig auch gerade das die Heimatordinarien verstehen können (Brünn, Olmütz).“ Deshalb werden auch alten Herren keine Pensionen gewährt, sondern nur Alterszuschüsse gegeben, damit die Frage der Heimatbenefizien unberührt bleibe.“

Über das Rechtsverhältnis des Vertriebenenpriesters zum Aufnahmebischof stellte Professor Dr. Kindermann folgende Grundsätze auf: „Der Vertriebenenpriester hat im Aufnahmebischof seinen Ordinarius zu sehen (can. 94), d. h. er untersteht ihm dem Gerichtsstande und der Strafgewalt nach. Der Aufnahmebischof hat über alle Priester, die sich in seinem Jurisdiktionsbereich aufhalten, ein direktes Aufsichtsrecht. Wird dem Vertriebenenpriester in der Aufnahmediözese ein Amt oder ein kirchlicher Dienst übertragen, so ist der Aufnahmebischof diesem Priester nicht bloß Oberhirte, sondern auch Dienstherr. Damit wird er als Dienstherr für diesen Priester in allen mit dem Dienste zusammenhängenden Fragen, auch den persönlichen, soweit sie sich aus dem Dienste ergeben, zuständig, wie z. B. in Fragen der Dienstsitzanweisung, des Urlaubs, der Besoldung, Pensionierung, Vollmachtverleihung, Auszeichnung, Ausstellung eines Zelebrets usw. Der kanonische Gehorsam gilt nun in weitgehendem Maße dem Aufnahmebischof gegenüber. Der Aufnahmebischof hat das Recht (can. 114), einem Vertriebenenpriester den Aufenthalt in seiner Diözese zu versagen, freilich ‚aequitate canonica servata‘. Für das Aufenthaltsverbot müßten ziemlich schwere Gründe sprechen, weil sich der Vertriebenenpriester in einer schweren Lage befindet; er ist fast ein ‚clericus vagus‘. Aus der Möglichkeit eines Aufenthaltsverbotes folgt, daß dem Ortsbischof das Genehmigungsrecht für den ankommenden Vertriebenenpriester zusteht. Dieser hat sich also beim Aufnahmebischof oder seinem Stellvertreter vorzustellen, was leider des öfteren nicht geschieht. Der Aufnahmebischof kann den Vertriebenenpriester versetzen . . . Ein Wandern aber von einer Diözese zur anderen ohne ausdrückliches Einverständnis des Aufnahmeordinarius sowie des Heimatordinarius bzw. des Flüchtlingsbischofs ist unzulässig.“

Ernste Worte richtete Professor Kindermann an jene heimatvertriebenen Priester, die im katholischen Hinterland tätig sind: „Viele unserer Priester wurden auf einheimische Kaplanposten gegeben, wo sie nur wenige oder gar keine Vertriebenen zu betreuen haben. Es sind dies gerade unsere rüstigsten und leistungsfähigsten Priester. Das tut uns sehr leid, weil diese Art der Verwendung unserer Vertriebenenpriester auf Kosten unserer Landsleute geht . . . Es wird unbedingt eine Forderung der gesamtseelsorglichen Lage im Rumpfreiche sein, diese jungen Priester in allernächster Zeit freizustellen und sie für die Vertriebenen-seelsorge freizugeben, wollen wir nicht einer religiösen Katastrophe entgegengehen. Unsere Vertriebenenpriester, die als Kapläne arbeiten, sind unsere gesün-

desten, besten und brauchbarsten Priester. Wir können es vor Gott und vor unseren Landsleuten, die eine Prüfung sondergleichen zu bestehen haben, niemals verantworten, wenn wir sie noch länger der Arbeit unter den Vertriebenen entzogen sehen. Hier gilt der Grundsatz ohne jede Einschränkung: Der Vertriebenenpriester zunächst und vor allem für die vertriebenen Glaubensbrüder und Glaubensschwwestern.“

Ähnliches gilt von jenen Priestern, die in einem Schwesternhaus untergekommen sind, „ohne dort eigentliche Hausgeistliche zu sein“: „Es wäre sehr zu wünschen, daß gerade diese Priester, soweit sie noch einsatzfähig sind, ohne Ausnahme in die Notgebiete der Diaspora und die russische Zone abgezogen würden. Es spricht der priesterlichen Aufgabe und Berufung geradezu Hohn, sich so durch den Tag zu schlagen, während unsere Landsleute in der nächsten Gefahr sind, am Glauben Schiffbruch zu leiden, weil es am Verkünder des Gotteswortes fehlt und am Ausspender der göttlichen Geheimnisse.“

Mit gleichem Ernst und mit erschütternder Eindringlichkeit wurde in den folgenden Referaten an den einheimischen Klerus die Forderung gestellt, alles zu tun, um die Ostvertriebenen in Pfarrfamilie und Dorfgemeinde einzugliedern und zu verwurzeln. Nicht wenige Flüchtlinge seien „menschenunwürdig und moralisch unhaltbar“ untergebracht. In der Aufnahme der Vertriebenen müsse das Pfarrhaus „mit bestem Beispiel“ vorangehen; es dürfe „unter keinen Umständen vorkommen, daß es heute noch Pfarrhäuser gibt, die keine Flüchtlinge oder nur wenige aufgenommen haben“. Auch sei es beschämend, wenn man im Pfarrhof die Flüchtlinge zwar nicht abweise, aber sich doch so zu ihnen verhalte, daß sich das „Zusammenleben ungemein schwierig“ gestalte. Man müsse freilich beachten, „daß nicht jeder Nächste beste ins Pfarrhaus passe“. Es sei ferner eine selbstverständliche Pflicht der einheimischen Seelsorger, den Vertriebenen gegenüber bei Taufen, Trauungen, Beerdigungen und dergl. keinen Unterschied zu machen, ihnen in der Kirche keine „besonderen Plätze“ anzuweisen und ihnen in allem dieselbe Aufmerksamkeit und Freundlichkeit zu schenken wie den Einheimischen.

Des weiteren wurden folgende Wünsche ausgesprochen:

1. Noch mehr Priester in die Diaspora! Es wird ein Diasporajahr für alle jüngeren Priester Deutschlands vorgeschlagen. Demnach sollen die jüngeren Priester aller Diözesen wenigstens ein bis zwei Jahre für die Diasporaarbeit freigestellt werden.

2. Bischöfe, einheimische Priester und Klöster mögen alle nicht unbedingt gebrauchten Paramente und gottesdienstlichen Gegenstände für die neuerrichteten Seelsorgsstationen der Diaspora bereitstellen.

3. Überall ist ein gutes Verhältnis mit den evangelischen Pfarrern anzustreben; gegenseitige Benutzung der Kirchen ist augenblicklich die einzige Lösung der Raumfrage.

4. Die Konferenz erblickt in der allgemeinen Einführung des Instituts der Laienkatecheten ein wichtiges Mittel zur Linderung des Priester mangels und regt die Schaffung einer entsprechenden Schulungsstätte zur Heranbildung oder Nachschulung männlicher und weiblicher Laienkatecheten an.

5. Die Diözesangebäude müssen bei einer Neuausgabe auf die Ostvertriebenen Rücksicht nehmen. Auch sollen die Bistumsblätter sich der Flüchtlingsfrage annehmen und den Einheimischen die Pflichten der Gerechtigkeit und Liebe einschärfen.

6. Die Fuldaer Bischofskonferenz wird gebeten, beim Heiligen Vater an Stelle des verstorbenen Bischofs Kaller einen neuen päpstlichen Sonderbeauftragten für die deutschen Heimatvertriebenen zu erbitten.

Der Bischof von Eichstätt, Exzellenz Dr. Michael Radl, der an den meisten Referaten und Aussprachen teilnahm, richtete zum Abschied den Wunsch an die Versammlung, daß er gute Wille und das herzliche beiderseitige Verständnis, wie es sich auf dieser Tagung gezeigt habe, im Lande mächtigen Widerhall finden und reichen Segen bringen möge.

Professor Dr. J. Höffner.



In den letzten Jahrzehnten hat ein ausgedehntes Schrifttum versucht, eine Sinndeutung des Geschlechtlichen und der Ehe aus katholischer Schau zu geben. Erwähnt seien etwa: Herbert Doms, Vom Sinn und Zweck der Ehe (Breslau 1935), Dietrich von Hildebrand, Reinheit und Jungfräulichkeit (München 1933), Aurel Kolnai, Sinn und Grundlagen der Geschlechtsmoral (Paderborn 1930), M. Laros, Die Beziehungen der Geschlechter (Köln 1936), Ernst Michel, Die moderne Ehe in Krisis und Erneuerung (Mainz 1937), Norbert Rocholl, Die Ehe als geweihtes Leben (Dülmen 1939), Eugen Walter, Die Herrlichkeit der dristlichen Ehe (Freiburg i. Br. 1939), Franz Zimmermann, Die beiden Geschlechter in der Absicht Gottes (Wiesbaden 1936). Bei einigen dieser Bücher wird man heute das Dekret des Heiligen Offiziums über die Ehe Zwecke vom 1. April 1944 beachten müssen (Vgl. diese Zeitschrift, Heft 3—4, 1947, S. 123 ff.).

Einer umfassenden Sinndeutung des weiblichen Menschen hat jüngst der Paderborner Professor für Pädagogik und Katedetik, Theoderich Kampmann, ein auf fünf Bände berechnetes Werk, gewidmet: „Anthropologische Grundlagen ganzheitlicher Frauenbildung unter besonderer Berücksichtigung des religiösen Bereichs.“ Zwei Bände sind vor kurzem erschienen: Bd. I: „Die Methodologie der Geschlechterdifferenz und die Physiologie des Frauenwesens.“ Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1946. 335 Seiten, geb. 12 RM. (Methodenlehre, Anatomie und Physiologie, Rhythmusforschung und Ästhetik, Sexualpsychologie und Sexualpathologie.) Bd. II: „Die Psychologie des Frauenwesens.“ Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1946. 398 Seiten, geb. 14 RM. (Das weibliche Trieb- und Willensleben, das weibliche Gefühls- und Erkenntnisleben, die Hysterie). Bd. III soll die Soziologie des Frauenwesens behandeln, Bd. IV die Metaphysik und Theologie der Geschlechter, Bd. V die Typologie des Frauenwesens. — Kampmann sucht, unter kritischer Verarbeitung einer gewaltigen Literatur, eine von der Welt der Biologie bis in die Welt der Theologie reichende ganzheitliche Darstellung des weiblichen Menschen zu bieten und darauf die Frauenbildung integral aufzubauen. Als Kern der weiblichen Ganzheit erweist sich die persönliche, unreflexe, intuitive, auf das Konkrete, Direkte und Bildhafte gerichtete Eigenart der Frau. — Das von reicher Erfahrung und souveräner Beherrschung des Stoffes zeugende Werk würde an Übersichtlichkeit gewinnen, wenn die sehr umfangreichen Kapitel (bes. im 2. Bd.) in Unterabschnitte aufgliedert würden.

In die sakramentale Schau der Ehe führt eine kleine, aber inhaltsreiche Neuerscheinung ein: Josef Gülden, Das Geheimnis der Ehe. Verlag Josef Habel, Regensburg 1946 (2. Aufl.), 31 Seiten, brosch. Das eindrucksvolle Schreiben, das auf einen Vortrag aus dem Jahre 1938 zurückgeht, kann und will natürlich zu den zahlreichen Problemen, die aufgeworfen werden (Auslegung Mt. 19, 11, Ehe als Laienaszese, Zölibat, Jungfrauschaft und Jungfräulichkeit), nur Wegweiser sein, keine allseitige Erörterung bieten.

Vor dem Kriege besaßen wir eine gute Auswahl vorzüglicher praktischer Ehebücher, die für Heimabende und Aussprachekreise reiche Anregung gaben und Braut- und Eheleuten zur Lektüre in die Hand gegeben werden konnten. Es seien etwa genannt: Heinrich Bachmann, Der ewige Ring. Ein Lesebuch für Braut- und Liebesleute (Freiburg i. Br. 1941), J. B. Deelen, Verheiratet. Ein Buch von Mann und Frau (Paderborn 1935), Erwin Roderich von Kienitz, Christliche Ehe. Eine Darstellung des Eherechts und der Ehemoral der katholischen Kirche für Seelsorger und Laien (Frankfurt a. M. 1938), Konrad Metzger, Ehe (Innsbruck-Wien-München 1935), Ottilie Moßhamer, Werkbuch der religiösen Mädchenführung, 2. Teil (Freiburg i. Br. 1940), Klaus Mund, Vinculum. Werkbuch dristlicher Eheerziehung (Freiburg i. Br. 1939), Friedrich Schneider, Katholische Familienerziehung (Freiburg i. Br. 1941). Leider sind diese Werke heute vergriffen.

Umso erfreulicher ist es, daß kürzlich in neuer Auflage erscheinen konnte: Hans Wirtz, Vom Eros zur Ehe. Die naturgetreue Lebensgemeinschaft. 39. bis 43. Tausend. Verlag F. H. Kerle, Heidelberg 1946. 320 Seiten, geb. — Dieses mit lebendiger Offenheit geschriebene Buch, das schon für viele zur Gewissens- erforschung und Mahnung geworden ist, ihnen aber auch Trost und Mut geschenkt hat, ist heute so zeitgemäß wie in den dreißiger Jahren. Seine Parole „Zurück zur Natur und zur Ordnung Gottes“ will die rechte Rangordnung in den Stufen der Lebenswerte wiederherstellen. Aus dem ungebundenen Spiel der Gefühle und Triebe muß der Weg über die Anerkennung und praktische Befolgung der gott- gesetzten Lebens- und Heilsordnung führen, wenn Ehe, christliche Ehe werden soll.

Sehr begrüßen wird man auch das neue Sammelwerk: Ring des Lebens. Das Buch der christlichen Familie. Herausgegeben von Ignaz Gentges. Paulus- Verlag, Reddinghausen 1946. 584 Seiten, geb. 16 RM. Unter den Mitarbeitern finden wir die Namen: A. Winterswyl, Felix Krajewski, Johannes Pinski, Isabella Rüttenauer, Josefa Fischer, V. E. Freiherr von Gebattel, Georg Wagner, P. Eucharis Zenzen, Michael Pfliegler u. a. In umfassender Zusammenschau werden die Geheimnisse, Fragen und Nöte der Ehe und Familie gründlich besprochen: Die Ehe in der Heiligen Schrift, in der Dogmatik und im Kirchenrecht, die Ver- wirklichung der Ehe als gesundheitliche, geschlechtliche und religiöse Erziehung der Kinder, die Hausgenossen und die Nachbarschaft, die Familie in Volk, Pfarrei und Kirche. Das Buch wird vielen Eheleuten ein wertvoller Begleiter auf dem Wege der Ehe und Familie sein können: in der Freude der Hohen Zeiten und durch die Mühen des Alltags.

Schließlich sei noch auf eine aktuelle und aufschlußreiche Neuerscheinung hin- gewiesen: Ignaz Weilner, Tanz und Erotik. Gregorius-Verlag, vorm. Friedrich Pustet, Regensburg 1947. 52 Seiten, brosch. 1,80 RM. — Geschichtlich ist der Tanz als „Dolmetscher der Seele“, als „Gesang der Glieder“ Ausdruck tiefster Erlebnisse des Menschen gewesen, z. B. des Gotteserlebnisses im kultisch-religiösen Tanz, des Gemeinschaftserlebnisses im Gruppen-, Waffen- und Volkstanz und des Liebeserlebnisses im Tanz zwischen den Geschlechtern. Der moderne Gesellschafts- tanz ist als individualistischer Paartanz zum bloßen Ausdruck des individuellen Liebeserlebnisses geworden. Hier weist der Verfasser ernst und deutlich auf die künstlerische und sittliche Entartung des modernen Gesellschaftstanzes hin: schwüle Lokale, nervenaufpeitschende Musik, dampfende Leiber, bloßes Geschiebe, ein „widerliches Aneinanderkleben von der Stirne bis zum Knie“, Verdrängung des edlen seelischen Eros durch das „Grobsinnliche“ usw. — Auf der Suche nach neuen Zielen und Wegen wendet sich der Verfasser vor allem an die katholische Jugend. Praktische Ziele sind: mehr Gemeinschafts- und Volkstanz, Lösung des erotischen Elements (das in seiner edlen seelischen Form durchaus nicht vom Tanz ausgeschlossen werden soll) aus der individualistischen Verkrampfung des bloßen Paartanzes, stärkere Betonung der rhythmisch-künstlerischen Formung, Auflockerung der Tanzformen, veredelnde, Rhythmus mit Melodie verbindende Tanzmusik, dezente Kleidung, kein Alkohol, nicht zu späte Stunde, damit der „Anstrich eines zweideutigen Stelldicheins“ vermieden wird. Entscheidend, so schließt Weilner, sei freilich die innere Haltung: Nur der „Adel der Söhne und Töchter Gottes“ werde zu „edlen Gebärden“ führen.

Dr. J. Höffner

# Besprechungen

## Moraltheologie

Hermann Muckermann, Die Familie. Darlegungen für das Volk zur Frage des Wiederaufbaues im Licht der Lebensgesetze, F. Dümmers Verlag, Bonn 1947, 120 Seiten.

Mit dem Gefühl der Sicherheit, mit dem man sich einem zuverlässigen Führer anvertraut, nimmt man das Büchlein zur Hand. In ihm hat der nunmehr 70jährige Forscher uns eine köstliche, reife Frucht seiner Arbeit geschenkt. Ergebnisse der Forschung über den Menschen und die Familie, aus Biologie, Psychologie, Soziologie, Medizin, Theologie, die der Verfasser schon in Schriften und Vorträgen behandelt hat, sind hier in Kürze klar zusammengestellt, in Übereinstimmung mit der kirchlichen Lehre. Die Überschriften: Vererbung, Erbpflege, eheliche Liebe, Keimendes Leben, Die naturgetreue Normalfamilie ... geben die behandelten Fragen nur andeutungsweise an. Die bekannt feine Sprache des Verf. macht die Lektüre zu einer Freude und bietet ein Beispiel dafür, wie man diese, z. T. schwierigen Fragen, vor interessierten Menschen behandeln kann.

Seelhammer

Dietrich von Hildebrand, Sittliche Grundhaltungen, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1946, 72 Seiten, 2,20 Mk.

Der durch seine phänomenologischen Arbeiten bekannte Verfasser schreibt hier über Ehrfurcht, Treue, Verantwortungsbewußtsein, Wahrhaftigkeit, Güte. Die sittlichen Werte nennt er Brennpunkte der Welt, die sittlichen Unwerte schlimmer als das Zugrundegehen blühender Kulturen. Ehrfurcht ist die erste Voraussetzung zum Erfassen und Bejahen sittlicher Werte. Echte Wertverwirklichung gibt es nur bei Menschen mit innerer Beharrlichkeit oder Treue. Ohne sie ist inneres Wachsen der Persönlichkeit, Gemeinschaft und auch Kultur unmöglich. Verantwortungsbewußtsein und Wahrhaftigkeit als Haltungen der Echtheit und des Ernstes sind ebenso unentbehrlich wie die Güte, die H. „das Kernstück aller Sittlichkeit und zugleich deren eigentliche Blüte, nicht

Voraussetzung, sondern Frucht des sittlichen Lebens“ nennt (S. 62). — Seelhammer

Johannes Maassen, Brief an den Londoner Rundfunk. Herder, Freiburg 1947, 35 Seiten, 1,50 Mk.

Maassen nimmt eine Sendung des Londoner Rundfunks vom 7. 6. 1945 zum Anlaß eines „Briefes an den Londoner Rundfunk“. Ausgehend von dem in der Sendung zitierten Shakespeare, den M. verstanden wissen will aus seiner religiösen und geistigen Welt, die noch ganz christlich und „mittelalterlich“ ist, kommt er zu der Frage: gibt es heute noch in England und bei uns den Glauben an die Ordnung und Heiligung des Seins, oder ist nicht seit langem eine Aushöhlung am Werk, die sich im Zusammenbruch Deutschlands bekundet und die ganze Welt bedroht? Die deutsche Katastrophe läßt eine „Lähmung der Gewissen“ offenbar werden, nach deren Ursachen M. fragt. Ist sie auf Deutschland beschränkt? Gerechtigkeit und Bestrafung der Schuldigen, die gewiß notwendig ist, lösen allein das Problem nicht. Es muß eine „Heimkehr“ folgen. Diese aber ist unmöglich, wenn nicht barmherzige Liebe wartend bereitsteht wie der Vater des verlorenen Sohnes. Seelhammer

Reinhold Schneider, Gedenkwort zum 20. Juli. Herder, Freiburg 1947, 28 Seiten.

Schneider weist an dem Beispiel der Männer des 20. Juli die zentrale Bedeutung des Gewissens für das private und öffentliche Leben nach. Vor dem Gewissen muß die Verantwortung getragen und begründet werden, sie muß Denken und Tun umfassen. Es darf keine Flucht aus der Verantwortung in eine „innere Auffassung“ geben, die dem Tun widerspricht. Diese künstliche Unterscheidung war so oft Entschuldigung für Unverantwortlichkeit mit ihren schrecklichen Folgen! Die Tatsache, daß jene Männer ihr Gewissen gegen den Mißbrauch der Gewalt setzten, ist schwerer wiegend als das Mißlingen ihrer Tat; denn auch in ihrem leidvollen Ende bekundeten sie dieselbe Gesinnung innerer Freiheit und Würde. Das ist ihre Mahnung an uns,

zu „mannhaftem Wirken aus unserem Gewissen“. — Wie sehr es aber noch daran fehlt, erleben wir alle Tage mit Besorgnis. Seelhammer

### Sozialethik

**Josef Frings**, Kardinal-Erzbischof von Köln, Grundsätze katholischer Sozialarbeit und zehnteilige Folgerungen (Bausteine der Gegenwart, hrsg. v. H. J. Schmitt, Hef. 6). Verlag J. P. Bachem, Köln 1947. 24 S. brosch.

Seit Sommer 1946 versammelten sich im Hause des Kölner Kardinals katholische Arbeitgeber und Arbeitnehmer, Wirtschaftler, Juristen, Journalisten und Geistliche und berieten im Beisein des Kirchenfürsten ein auf kirchlicher Lehre ruhendes Programm zur Neuordnung des gesellschaftlichen Lebens. Das Programm will keine lehramtliche Entscheidung sein, sondern, wie der Herausgeber im Vorwort bemerkt, zu eifriger Diskussion, zur Klärung der Begriffe und zur praktischen Lösung der großen Fragen unserer Zeit anregen.

Ausgehend von den sozialmetaphysischen Prinzipien der Solidarität und Subsidiarität wird erklärt, daß „der Kreislauf zwischen Einzelpersonlichkeit und Gemeinschaft seinen Ausgang von der menschlichen Person nimmt und sich in der Person vollendet“. Damit ist die Grundhaltung des Programms gekennzeichnet: daß nämlich (im Gegensatz zu manchen überspitzten Formulierungen auch auf katholischer Seite) das Gemeinwohl dem Einzelwohl „nur insoweit“ vorgeht, „als der Dienst an der Gemeinschaft den Einzelnen, die die Gemeinschaft bilden, zustatten kommt“, mithin: „Ablehnung jedes totalitären Staatsgebildes“, Warnung vor einer heute drohenden „Verdichtung der Staatsmacht“, Anerkennung „des elterlichen Erzieherrechtes“, Forderung „der Rückgabe der Schule an die Eltern“, Achtung der „Rechte und Freiheiten der Kirche“. Andererseits wird die Bedeutung des Staates durchaus nicht abgeschwächt. Er soll „als machtvolle Einheit über den gesellschaftlichen Kräften stehen, jedoch ihnen innerhalb der Grenzen des Gemeinwohls die notwendige Selbständigkeit zur Erfüllung ihrer Aufgaben belassen“.

Zur Heilung der „großen Wunde der Gesellschaft“, der Proletarisierung der Massen, wird gefordert: „Schaffung einer leistungsgemeinschaftlichen (sog. berufsständischen) Ordnung“, „freie Berufswahl und freie Wahl des Arbeitsplatzes“, „Ausgestaltung des personenrechtlichen Charakters des Arbeitsvertrages“, „breiteste Streuung des Eigentums“. „Zum Bau von Eigenheimen und als Gartenland“ werde auch die Kirche im Rahmen des Möglichen ihren verhältnismäßig geringen Streubesitz zur Verfügung stellen. — Bei der Beurteilung der Kölner „Grundsätze“ wird man die wertvollen Bemerkungen O. v. Nell-Breunings (Stim. d. Zt., August 1947, S. 384/6) beachten müssen. Dr. J. Höffner

**Pius XII.**, Zur Neuordnung im Staats- und Völkerleben. Ansprachen Papst Pius' XII. Hrsg. v. Hermann Schäufele. Verlag Kemper, Weibstadt bei Heidelberg 1946. 250 Seiten, kart.

Die dreizehn sozialen Botschaften Pius' XII., die Schäufele in amtlicher deutscher Übertragung oder in eigener Übersetzung aus dem italienischen Urtext veröffentlicht, enthalten die grundlegenden Lehren des Papstes über den Neubau der gesellschaftlichen Ordnung und den Völkerfrieden aus den Jahren 1939 bis 1946. Entsprechender wäre wohl der Titel „Zur Neuordnung im Gesellschafts- und Völkerleben“. Im Vergleich mit den schon vorliegenden Ausgaben der Ansprachen Pius' XII. („Der Papst spricht“, Ansprachen und Botschaften Papst Pius' XII. aus der Kriegs- und Nachkriegszeit, hrsg. v. Bischöfl. Ordinariat Berlin, Morus-Verlag, Berlin 1946, 108 Seiten; „Gerechtigkeit schafft Frieden“, Reden und Enzykliken Pius' XII., hrsg. v. Wilh. Jussen SJ., Hansa-Verlag, Hamburg 1946, 407 Seiten; „Die neue Ordnung“, Papstworte an unsere Zeit. Aus den Rundschreiben, Ansprachen und Botschaften Pius' XII. 1939 bis 1946, Badenia, Karlsruhe 1946, 88 Seiten) hat Schäufeles Ausgabe den Vorzug zahlreicher Zwischentexte und Randnoten, die einen schnellen Überblick und ein leichteres Auffinden ermöglichen. Erläuterungen werden nicht gegeben; doch bereitet der Herausgeber eine umfassende Darstellung des sozialen Gedankens Pius' XII. vor.

Dr. J. Höffner



# Eingesandte Bücher

(Besprechung vorbehalten)

- Chrysostomus, Johannes.** Ich glaube an den Heiligen Geist. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1947. 18 Seiten, brosch. 1 Mk.
- Gatzweiler H. u. Gerhards E.** Die Erstkommunion in Vorbereitung und Nacharbeit für Priester, Laienkatecheten und Eltern. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1947. 152 Seiten, kart. 5,10 Mk.
- Gottron, Adam.** Die Grablegung im Mainzer Dom. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1946. 32 Seiten, brosch. 2 Mk.
- Guardini, Romano.** Von heiligen Zeichen. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1946. 62 S., kart. 1 Mk.
- v. Hildebrand, Dietrich.** Sittliche Grundhaltungen. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1946. 72 Seiten, kart. 2,20 Mk.
- Kunz, Lukas, OSB.** Aus der Formenwelt des Gregorianischen Choral. I.: Antiphonen und Responsorien der heiligen Messe. Aschendorff, Münster i. W. 1946. 48 Seiten, kart. 2 Mk.
- Krabbel, Gerta, Caritas Pirckheimer.** Ein Lebensbild aus der Zeit der Reformation. 3. u. 4. Auflage. Aschendorff, Münster i. W. 1947. 240 Seiten, kart. 6 Mk.
- Lacordaire, Dominique.** Briefe über das christliche Leben. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1946. 240 Seiten, kart. 6 Mk.
- Molenaar, M.S.C.** Die Frau vom anderen Ufer. Ein Lebensbild Mechtilds von Magdeburg. Aus dem Holländischen übertragen und eingeleitet von Gabriele Dolezich. F. H. Kerle-Verlag Heidelberg 1946. 174 Seiten, geb. 3,80 Mk.
- Newman, Kardinal, Gott und die Seele.** Übersetzt von Dr. M. Laros. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1946. 162 Seiten, geb. 2,80 Mk.
- Pauquet, Peter Paul, Vom Wort zur Tat.** Jos. Habbel, Regensburg 1947. 172 Seiten
- Schneider, Reinhold.** Die Stunde des hl. Franz von Assisi. 2. Aufl. F. H. Kerle-Verlag, Heidelberg 1946. 102 Seiten, kart. 2,50 Mk.
- Schweinsberg, Fritz.** Stimmliche Ausdrucksgestaltung im Dienste der Kirche. Ein Werkbuch für die Wiederaufbauarbeit. F. H. Kerle-Verlag, Heidelberg 1946. 524 Seiten, geb. 12,— Mk.
- Weiß, Karl.** Der Geist ist's, der lebendig macht. Eine Biologie für den Christen. Regensbergische Verlagsbuchhandlung, Münster i. W. 1947. 160 Seiten, brosch. 5,— RM.
- Wirtz, Hans.** Bruder Franz in unserer Zeit. F. H. Kerle-Verlag, Heidelberg 1946. 178 S., geb. 4,80 Mk.
- Wirtz, Hans.** Vom Eros zur Ehe. Die naturgetreue Lebensgemeinschaft. 39.—43. Taus. F. H. Kerle-Verlag 1946. 320 S., geb. 5,80 Mk.
- Wolff, Paul, Friedrich Nietzsche und das christliche Ethos.** Josef Habbel, Regensburg 1946. 2. Aufl., geb. 191 Seiten.
- Wust, Peter.** Der Mensch und die Philosophie. Einführung in die Existenzphilosophie. Herausgegeben von P. Augustin Borgolte OFM. Regensbergische Verlagsbuchhandlung, Münster i. W. 1946. 151 Seiten, brosch. 4,80 RM.
- Wust, Peter.** Ein Abschiedswort. Regensbergische Verlagsbuchhandlung, Münster i. W. 1947. 5. Aufl. 8 Seiten, brosch. 0,30 RM.
- Wunderle, Georg.** Die religiöse Bedeutung der ostkirchlichen Studien. = Heft 1 „Das östliche Christentum“, Neue Folge. 2. Aufl. Augustinus-Verlag, Würzburg 1947. 42 Seiten, kart. 1,90 RM.
- Wunderle, Georg.** Zur Psychologie des hesychastischen Gebets. = „Das östliche Christentum“, Neue Folge Heft 2. Augustinus-Verlag, Würzburg 1947. 63 Seiten, kart. 2,90 RM.
- Zörlein, Josef.** Die öftere Beicht. Pastoraltheologische Gedanken zur Verwaltung des Bußsakramentes. Schwabenverlag Stuttgart 1947. 152 Seiten, brosch. 4,50 Mk.

Adam August, Tugend der Freiheit. Sebalduß-Verlag, Nürnberg 1947. Geb. 294 S.

Arnold Franz Xaver, Zur christlichen Lösung der sozialen Frage. Schwabenverlag, Stuttgart 1947, 166 S., kart. 4,50 RM.

D'Arcy, M. C., SJ., Das Rätsel des Übels. Übersetzt v. Elisabeth Pustet. Gregorius-Verlag, vorm. F. Pustet, Regensburg 1947. 64 Seiten, kart. 1,80 RM.

Egenter R., Von der Einfachheit. Gregorius-Verlag, vorm. F. Pustet, Regensburg 1947. 56 Seiten, brosch. 1,80 RM.

Feckes Carl, Das Verhältnis von Natur und Übernatur. Prolegomena zur Gestaltung eines christlichen Humanismus. Bastion-Verlag, Düsseldorf 1947. 60 Seiten, kart.

Gülden Josef, Das Geheimnis der Ehe. Jos. Habbel, Regensburg 1946. 2. Auflage.

Helling Fritz, Die Frühgeschichte des jüdischen Volkes. Verlag Vitorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1947. 181 S., kart. 8,50 RM.

Herders Laien-Bibel zur Einführung ins Bibellesen, übertragen und erklärt von Karl Thieme. Verlag Herder, Freiburg. (Unveränderter Neudruck der typogr. größeren Ausgabe von 1933). 1040 Seiten, brosch. 11,80 RM., in Halbleinen 14 RM.

Jünger Friedrich Georg, Die Perfektion der Technik. Verlag Vitorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1946. 157 Seiten, kart. 6 RM.

Klein Joseph, Grundlegung und Grenzen des kanonischen Rechts. Heft 130: „Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart“. Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1947. 32 S., brosch. 1,50 RM.

Lenhart Ludwig, Das Mainzer Priesterseminar als Brücke von der alten zur neuen Mainzer Universität (1804—1946). Florian Kupferberg-Verlag, Mainz 1947. 51 Seiten, brosch. 4,80 RM.

Mélanges de Science religieuse, Bd. IV/1. Faculté Catholiques, Lille 1947. 136 Seiten.

Müller Aloys, Welt und Mensch in ihrem irrealen Aufbau. Eine Einführung in die Philosophie. 3. Aufl. Ferd. Dümmlers Verlag, Bonn 1947. 236 Seiten, kart. 8,— RM.

„Das Münster.“ Zeitschrift für christliche Kunst und Kunstwissenschaft. Verlag Schnell und Steiner, München 1947. Erscheint seit Juli 1947. Jahrgang (6 Hefte) 24,— RM.

Naab, Ingbert OFM Cap., Die katholische Beicht. Verlag Schnell u. Steiner, München 1946. 96 Seiten, kart. 2,— RM.

Nüsch Alois, Selig bist Du, die Du geglaubt hast. Verlag F. Rintelen, Paderborn 1947. 104 Seiten, kart. 2,— RM.

Pascal, Religiöse Schriften. Hrsg. von Heinrich Lüteler. Thomas-Verlag, Kempen 1947. 200 Seiten, geb. 9,— RM.

Spaemann Heinr., Die Stadt des lebendigen Gottes. Erwägungen zu einer Theologie der Stadt. Regensburg-Münster 1947. 37 Seiten, brosch. 1,20 RM.

Tischleder Peter, Das rechte Bild von Menschen, die Voraussetzung aller rechten Menschen Sorge, besonders aller rechten Seelsorge. Florian Kupferberg-Verlag, Mainz 1947. 44 Seiten, brosch. 2,80 RM.

Weilner Ignaz, Tanz und Erotik. Gregorius-Verlag, vorm. F. Pustet, Regensburg 1947. 52 Seiten, brosch. 1,80 RM.

Weinrich Franz Johannes. Der Rosenkranz von Anno Domini 1942. Verlag Kemper, Weibstadt b. Heidelberg 1946. 133 S., geb.

Wikenhauser Alfred, Offenbarung des Johannes (Bd. 9 des „Neuen Testaments“, hrsg. von Wikenhauser u. Küß). Gregorius-Verlag, vorm. F. Pustet, Regensburg 1947. 143 S., kart. 6,— RM., geb. 7,50 RM.

Wittig Joseph, Das neue Antik. Thomas-Verlag, Kempen 1947. 208 Seiten, brosch. 4,80 RM.

